**Estratto dalla " RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI "**

pubblicata a cura dei Professori della Scuola Orientale nella R. Università di Roma

**Volume VIII.**

# ANCORA SU IBN AL-FĀRIḌ E SULLA MISTICA MUSULMANA

Esaminando ampiamente [1], per esplicito desiderio dell'autore, il lavoro dell'egregio p. Di Matteo sulla *al-Tā'iyyah al-kubrà,* fra le varie altre osservazioni avevo oppugnato le seguenti tre tesi da lui sostenute:

1° – che Ibn al-Fāriḍ sia discepolo d'Ibn ʿArabī e ne riproduca le dottrine (cfr. *Riv.* p. 6-7, 22-23);

2° – che « la dottrina mistica d'Ibn al-Fāriḍ con « qualche differenza corrisponda alla dottrina mistica di « Plotino e di altri neoplatonici, e poi che la dottrina filoso- « fica dell'uno sia identica alla dottrina filosofica dell'altro » (cfr. *Riv.* p. 23-38);

3° – che Ibn al-Fāriḍ sia un eterodosso cosciente ed un panteista intenzionale, affermante inoltre nel suo poema « l'uguaglianza e l'annullamento di tutte le religioni ed il « nessun valore delle pratiche di culto » (cfr. *Riv.* p. 11-14, 38-53, 95, 99).

La massima parte del nuovo articolo del D. M. [2] intende ribattere le mie osservazioni a queste sue tesi.

---

[1] C. A. Nallino, *Il poema mistico arabo di Ibn al-Fāriḍ in una recente traduzione italiana* (RSO, VIII, 1919, p. 1-106). — Indico questo mio scritto con « *Riv.* p. . . . »; invece « D. M., *Riv.* p. . . . » (con numero fra 479 e 500) designa l'articolo del Di Matteo indicato nella nota 2. Infine « D. M., *Poema* » significa il libro del Di Matteo.

[2] I. Di Matteo, *Sulla mia interpretazione del poema mistico d'Ibn al-Fāriḍ* (RSO, VIII, 1919-1920, p. 479-500).



Digitized by Google

Prima d'entrare nel vivo della questione sono costretto, con mio rincrescimento, a dar rilievo ad alcuni punti fondamentali, che, nel mio articolo, avevo cercato di lasciare nella penombra:

*a*) Il componimento è sovra tutto una rappresentazione poetica dell'esperienza personale d'Ibn al-Fāriḍ, in quanto mistico estatico giunto al sommo grado dell'unione con Dio. — Il D. M. lo ha trattato quasi come un libro di filosofia [1] e di teoria della mistica; quindi vi ha ricercato precise risposte a questioni teoriche che probabilmente il poeta non si era mai poste, ed ha tratto conseguenze che oltrepassano le intenzioni d'Ibn al-Fāriḍ.

*b*) I passi di colorito panteistico (in minor numero e di minor gravità, secondo me, di quanto appaia dall'interpretazione del D. M.) ricorrono soltanto nelle parti del poema che rappresentano la completa unione mistica del poeta con la divinità, nella quale unione completa l'ortodossia musulmana (esclusi naturalmente i fanatici nemici del ṣūfismo) ammette che il mistico senta annientata la sua personalità e si ritenga come unificato con Dio. Nessuna affermazione di apparenza panteistica ricorre nelle altre parti del poema, ovvero nelle poesie minori d'Ibn al-Fāriḍ, le quali, pur essendo di contenuto mistico, non si propongono di descrivere l'esperienza personale del sommo grado d'unione. — Di queste considerazioni non è traccia nel lavoro del D. M.; nel quale invece affermazioni d'unità con Dio nel supremo stato mistico sono date come affermazioni di monismo universale, e parimenti sono interpretati come attestazione panteistica dell'« unità dell'Essere » concetti perfettamente ortodossi (cfr. *Riv.* p. 15 nota) e passi che hanno assai diverso significato (cfr. *Riv.* p. $95_{3-8}$ e 29 sgg.).

---

[1] A questo proposito è necessario rilevare che il D. M., *Poema*, p. $2_{9-10}$, scrive che Ibn āl-Fāriḍ « soprattutto si distinse nello studio « delle lettere e della filosofia »; ma di questi studi filosofici non è traccia nelle fonti biografiche. Si tratta evidentemente d'una semplice congettura del D. M., la quale non mi sembra giustificata.

Digitized by Google

*c*) Uno dei lati più originali del poema è questo: approfittando delle teorie ormai da lungo tempo accolte dai mistici ortodossi intorno alle *šaṭaḥāt* o *šaṭḥiyyāt* (*Riv.* p. 50) ed alla *ḥikāyah ʿan Allāh* [1], ed in base al senso d'identificazione temporanea con la divinità che provano i sonnni estatici cristiani e musulmani, Ibn al-Fāriḍ, in alcuni passi nei quali esalta la sua completa unione con Dio nello stato mistico, parla ora in nome proprio, ora come immedesimato con Dio, ora come immedesimato con Maometto (il tipo perfetto del mistico per la gran maggioranza dei Ṣūfī), e così, con arditi e graziosi trapassi poetici, viene a cantare le glorie della divinità e del profeta dell'islām (cfr. *Riv.* p. 11, 88). — Di tutto ciò, che pur risulta anche dal commento d'al-Kāšānī, il D. M. sembra non essersi avveduto nel suo libro, e nemmeno ora, dopo le mie osservazioni, ne tiene conto nel suo articolo; per lui si tratta sempre e soltanto d'una affermazione di filosofia panteistica, cioè che l'Amata (Dio), il poeta ed il mondo sono un essere solo.

*d*) Per giudicare dell'ortodossia od eterodossia d'Ibn al-Fāriḍ occorre inoltre affrontare prima i seguenti quesiti: Qual'era lo stato della mistica musulmana al tempo del poeta? Qual'era il concetto della suprema unione mistica presso gli ortodossi? Quale larghezza di vedute e di linguaggio [2] era concessa dall'ortodossia ai Ṣūfī estatici? Infine, quali dati positivi, atti ad illuminarci sulla questione, si desumono dalla biografia del poeta e dai giudizi dei contemporanei a suo riguardo? [3] — Nel suo lavoro il D. M.

---

[1] *Riv.* p. 49, 98; cfr. il passo d'al-Hujwīrī riportato qui sotto, pag. 530, e l'appendice p. 553-554.

[2] Inoltre, quando si tratta di poesie come quelle d'Ibn al-Fāriḍ (*Riv.* p. 15-16 e $21_{17-18}$), è indispensabile tener presente anche il linguaggio ed i luoghi comuni della lirica amorosa araba.

[3] In altre parole, devono valere anche per i mistici quei criteri che lo storico sereno usa nel giudicare, p. es., le dottrine filosofico-religiose di scrittori medioevali cristiani. Ognuno sa, p. es., quanti elementi esistano nella teodicea e nella metafisica di s. Anselmo (1033-1109 Cr.), i quali, sviluppati logicamente, potrebbero condurre al

ירושלם

Digitized by Google

non aveva pensato a queste domande fondamentali; sicché, prescindendo completamente da tempi, luoghi e precedenti, senz'avvedersene e pur non avendo affatto intenzioni polemiche, si era messo dal punto di vista del teologo, incaricato di giudicare l'ortodossia d'un libro alla pura stregua della dottrina cattolica, e di mostrare a quali conseguenze potrebbero condurre certe dottrine, anche se queste conseguenze non siano nell'intenzione dell'autore. Onde gli accadde persino di riguardare come eterodossie d'Ibn al-Fāriḍ idee perfettamente legittime nell'islamismo, come il patto con Dio nella vita preterrena, la preesistenza delle anime, la preesistenza di Maometto, il potere sovrannaturale dei santi mistici.

Se a tutto questo si aggiungano il preconcetto dell'identità delle dottrine filosofico-mistiche del poeta con quelle di Plotino e d'Ibn ʿArabī, l'influsso del tardo commentatore ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī (tutto imbevuto di simbolismo e di idee d'Ibn ʿArabī), l'aver badato alle inevitabili analogie trascurando invece i divarii sostanziali, ed infine l'inesatta interpretazione di qualche verso importante, si comprende come il D. M. arrivasse a giudizi, intorno alle dottrine del poeta, i quali non mi parvero soddisfacenti. — Nel nuovo articolo, all'infuori di alcune concessioni, il D. M. vuole mantenere la sua antica posizione, sorvolando su gran parte di ciò che avevo detto a tale riguardo nella *Rivista*. Senza ripetere le cose già esposte nel mio scritto, che presuppongo noto al lettore, esaminerò i nuovi argomenti del D. M., mutandone in parte l'ordine, ossia sbarazzando prima di tutto il terreno dalla questione pregiudiziale dei rapporti fra le dottrine d'Ibn al-Fāriḍ e quelle d'Ibn ʿArabī e di Plotino.

---

panteismo; ma chi oserebbe asserire per questo che s. Anselmo fosse un panteista ed un eretico? Le intenzioni, le circostanze proprie dell'epoca e dei luoghi, la mancanza di precisione del linguaggio filosofico d'una data età, sono tutti elementi dai quali sarebbe ingiusto prescindere nel formulare giudizi su siffatte materie. Cfr. M. De Wulf, *Storia della filosofia medioevale*, trad. ital. Firenze 1913, I, 228 § 149.

Digitized by Google

I. *Ibn al-Fāriḍ e Ibn ʿArabī* [1]. — Nell'introduzione al *Poema*, p. 2, il D. M. aveva scritto: « [Ibn al-Fāriḍ] ben « presto s'iniziò al misticismo, in cui ebbe come maestro il « famoso ṣûfî di Murcia Ibn ʿArabî »; ed in altri punti della stessa introduzione aveva ribadito il concetto dell'identità fra le dottrine dei due mistici. In *Riv.* 6-7 e 22-23 io esposi sommariamente le gravi ragioni per dubitare d'un rapporto da discepolo a maestro fra i due, e per negare l'identità delle loro dottrine. Per la prima parte, un nuovo e prezioso argomento in mio favore ci è fornito da una comunicazione gentilmente fatta per lettera al D. M. ed a me dall'egregio collega prof. Asín, il quale da lunghissimo tempo si occupa d'Ibn ʿArabî (cfr. *Riv.* 22 n. 2): Ibn ʿArabî ha riempito le sue colossali *Futūḥāt* ed altri suoi libri d'aneddoti autobiografici (diligentemente raccolti dall'Asín per scrivere la biografia del celebre mistico), e nomina più di cento Ṣûfî d'ogni parte del mondo musulmano, ch'egli ebbe maestri o discepoli ovvero coi quali fu in amichevoli rapporti; ebbene, il nome d'Ibn al-Fāriḍ non vi compare mai!

Malgrado tutto questo, il D. M., *Riv.* p. 488-489, persiste nel suo primitivo concetto, ed in varî punti si vale di frasi staccate, di bizzarrie prese da opere varie d'Ibn ʿArabî, per interpretare Ibn al-Fāriḍ, con un procedimento discutibile già per sé stesso, ma certamente errato se fra i due non

[1] Si tengano presenti le date: Ibn al-Fāriḍ visse negli anni 577-632 eg. (1182-1235 Cr.); Ibn ʿArabî negli anni 560-638 eg. (1164/5-1240 Cr.). — Sulla natura del sistema di Ibn ʿArabî non intendo pronunziarmi; il suo eclettismo, da me caratterizzato in *Riv.* p. 43 n. 1, rende il problema immensamente più complesso di quel che sia sembrato al D. M., e tale da richiedere profondi studi. P. es., quando egli, in apparente contrasto con altri passi delle sue opere, nega di sostenere il panteismo e l'unità universale dell'essere (*waḥdat al-wuǧūd*), è verisimilmente in buona fede, e forse ha dinanzi agli occhi soluzioni analoghe a quelle per cui in Europa il domenicano Eckhart ed il cardinale Nicolò da Cusa evitano le estreme conseguenze logiche che si potrebbero dedurre dai loro sistemi, e così si salvano dal panteismo e dall'eresia, pur rasentando l'uno e l'altra.

Digitized by Google

intercede quella identità che il D. M. ha asserito a priori e per la quale egli neppur ora adduce argomenti persuasivi. Della sua « sensazione di trovarsi dinanzi a due scrittori « appartenenti entrambi alla medesima scuola » (D. M., *Riv.* p. 488 basso) era già un'antecipata spiegazione quel che avevo scritto in *Riv.* 22-23 e di cui il D. M. continua a non tener conto: ossia che le somiglianze riguardano il patrimonio necessariamente comune a tutte le forme di ṣūfismo esoterico. Tolto questo larghissimo fondo comune, appaiono divergenze profonde tra i due scrittori. P. es., se v'è opera nella quale la bizzarra cosmogonia d'Ibn ʿArabī e dei suoi seguaci avrebbe dovuto trovar luogo, è proprio il poema d'Ibn al-Fāriḍ, nei tratti ove è descritta l'azione di Dio sul mondo; invece non vi ricorre neppur uno di quelli che sono elementi specifici della scuola d'Ibn ʿArabī [1]. Così, se la dottrina mistica del poeta egiziano fosse identica a quella del suo contemporaneo di Murcia, non sarebbe stato posto a base di tanta parte del poema il concetto del *tamkīn* perenne e scartato esplicitamente, come stato mistico inferiore, il *talwīn* preferito da Ibn ʿArabī [2]. — Ma credo inutile insistere su questa enumerazione negativa rispetto alle particolarità del mistico di Murcia; tanto più che nel corso

---

[1] P. es. il *nafas raḥmānī*, la *ḥaḍrah ʾamā'iyyah*, la *ḥaḍrah habā'iyyah* (nome inspirato dal *Cor.* $25_{25}$ e $56_6$) e le altre manifestazioni divine che si collegano col *qalam* e col *lawḥ maḥfūẓ*; il *barzaḫ*, il *kursī* e l'*ʿarš*; il gruppo dell'Intelletto primo, dell'Anima universale, della Natura universale, della Materia (ὕλη) universale, del Corpo universale e della Forma universale, costituenti la « Corte sublime » o celeste (*al-mala' al-a'lā*; espressione derivata dal *Corano* $37_8$ e $38_{69}$, e che pertanto non va paragonata, come fu supposto, con il πλήρωμα di Filone e di certi Gnostici), ecc.

[2] V. *Riv.* p. 82 n. 2; si aggiunga Ibn ʿArabī, *Futūḥāt*, Cairo 1329, II, 499-500 (bāb 212°); *Ḏaḫā'ir al-a'lāq šarḥ Tarǧumān al-ašwāq*, Beirut 1312, p. $173_{5-6}$, e *The Tarjumán al-ashwáq*, ed. R. A. Nicholson, London 1911, p. 133 (ad nr. XLVI, vs. 12). — Su vari modi d'intendere il *talwīn* v. Abū Naṣr as-Sarrāǧ, *K. al-luma'*, ed. Nicholson, p. 366.

Digitized by Google

di questo articolo si presenterà incidentalmente l'occasione di rilevare altri casi di discrepanza fra i due.

D'altro canto non parmi accettabile l'affermazione del D. M., *Riv.* p. $489_{1-3}$, circa un sostanziale divario tra la mistica d'Ibn al-Fāriḍ e quella a lui anteriore; divario che, per il D. M., sarebbe prova della dipendenza del nostro poeta da Ibn ʿArabī. Il D. M. sembra avere scritto ciò sotto l'impressione dei due libri d'età più antica del nostro poeta, ch'egli ha consultati per il suo lavoro: il *Kašf al-maḥǧūb* d'al-Huǧwīrī († fra 465 e 469 eg.) e l'*Iḥyā'* d'al-Ġazālī († 505 eg.). Ma come si può paragonare l'opera poetica, raffigurante la massima esperienza personale d'un estatico sommo, con i quattro volumi in-4° dell'*Iḥyā'*, ove la mistica propriamente detta occupa solo una piccola porzione del libro, ed ove appena qualche corto brano si riferisce agli stati mistici più eccelsi? E com'è possibile il paragone con l'insieme del manuale d'al-Huǧwīrī scritto per il gran pubblico? Da ben altre opere in arabo e in persiano (delle quali il D. M. non si è valso), e da pagine scelte dei due libri suddetti bisogna ritrarre cosa fosse la mistica esoterica presso i Musulmani prima d'Ibn al-Fāriḍ; gli stessi scritti minori d'al-Ġazālī, come appare già dai brevi saggi ch'io ho riferiti in *Riv.* 44-49, ce ne danno sufficiente idea. Del resto non è forse noto che lo stesso al-Ġazālī, in base ad eccessiva interpretazione letterale e filosofica di certe sue espressioni, fu accusato di panteismo mistico oppure d'emanazionismo da pensatori musulmani? Basterebbe questo fatto, anche se non disponessimo dell'ampia documentazione che possediamo, per farci intravvedere la natura di parte del movimento mistico anteriore ad Ibn al-Fāriḍ.

Infine ricordo qui l'immenso divario che intercede fra la poesia d'Ibn al-Fāriḍ, che ha impeto lirico e vero senso d'arte, e la poesia d'Ibn ʿArabī, gelidamente dottrinale nel *Dīwān*, e tutta artifizioso e freddo simbolismo nel *Tarǧumān al-ašwāq*.

II. *Ibn al-Fāriḍ e Plotino.* — In seguito alle mie osservazioni, il D. M. modifica ora profondamente la tesi prima

Digitized by Google

da lui sostenuta, ed il cui enunciato è riferito qui sopra, p. 501, nr. 2°. Per la parte strettamente mistica, egli accoglie (*Riv.* p. $495_{7-14}$) le mie due considerazioni di *Riv.* p. 35-37, ossia: *a*) il carattere razionalista, a base speculativa, del misticismo plotiniano, ben diverso dal carattere psicologico, a base emotiva e sentimentale, del misticismo ṣūfico e d'Ibn al-Fāriḍ; *b*) la diversità radicale che esiste fra il concetto plotiniano dell'istantaneità dell'unione con Dio e il concetto ṣūfico (e d'Ibn al-Fāriḍ) della possibile unione permanente. Appunto questa unione permanente è la base del nostro poema, il quale non avrebbe potuto essere concepito e costruito con il presupposto plotiniano. — La questione è dunque risoluta nel senso ch'io avevo indicato.

Per la parte filosofica, il Di Matteo rinunzia ora a scoprire tracce dell'*Unum* (τὸ ἕν) plotiniano nel poema (cfr. la mia osservazione in *Riv.* 99); ma è chiaro che, tolto di mezzo il τὸ ἕν, l'affermata identità delle due dottrine filosofiche riceve un colpo gravissimo. Il D. M., *Riv.* p. 491 e 492, stima tuttavia di salvare in parte la sua posizione, asserendo che l'Amata, ossia il Dio d'Ibn al-Fāriḍ, è il νοῦς, l'Intelligenza universale di Plotino; ma dove sono, non dico le prove, ma gl'indizi di questa identità, per ammetter la quale bisogna prescindere da quanto ebbi a dire sul Dio d'Ibn al-Fāriḍ in *Riv.* p. 28? Come mai in tutto il lungo poema non si incontra la più piccola traccia di questa deificazione dell'Intelligenza od *ʿaql*, ed invece, a proposito dell'*ʿaql*, troviamo quello che ho rilevato in *Riv.* p. 35-36? Il D. M. ammette ora con me che la mistica del nostro poeta non ha nulla del razionalismo plotiniano; viceversa pone a base del sistema religioso-filosofico dello stesso poeta proprio la quintessenza dell'intellettualismo. Inoltre il D. M. non bada alla contraddizione nella quale egli cade, sostenendo questa sua ipotesi contemporaneamente a quella dell'identità delle dottrine filosofiche di Plotino, d'Ibn ʿArabī e d'Ibn al-Fāriḍ: poiché anche Ibn ʿArabī, come tanti filosofi arabi e come Plotino, nella sua cosmogonia dà gran parte

Digitized by Google

proprio all'Intelletto universale (*al-ʿaql al-kullī*), considerato non già come Dio, ma come immediata emanazione da Dio; quindi Ibn al-Fāriḍ si troverebbe solo (data l'ipotesi del D. M.) nell'aver soppresso il più elevato dei termini fondamentali del sistema cosmogonico neoplatonico. Ed allora come si può asserire che i due sistemi, il plotiniano e quello del poeta, siano identici? Infine la identificazione del Dio di Ibn al-Fāriḍ con l'Intelligenza plotiniana appare insostenibile anche per il fatto che in Plotino l'Intelligenza universale dà le forme alla materia per mezzo dell'Anima universale (ἡ τοῦ παντὸς ψυχή), mentre in Ibn al-Fāriḍ non si ha traccia di questo procedimento.

Dell'assenza del concetto plotiniano del « Bene assoluto » nel Poema ho già detto in *Riv.* p. 28 basso; cfr. anche qui avanti, p. 532.

In *Riv.* p. 29, appoggiandomi alla maggioranza di coloro che ebbero a studiare direttamente la filosofia di Plotino prima e dopo lo Zeller, avevo incidentalmente considerato la dottrina plotiniana come emanazionistica e non panteistica. Ora il D. M., *Riv.* p. 493, riafferma il panteismo e riduce a parte secondaria l'emanazionismo di Plotino. In materia così delicata e difficile sarebbe assurdo ch'io osassi sostenere un'opinione mia personale; io non posso che attenermi all'avviso della maggioranza degli specialisti. Ma la questione come è messa dal D. M. è inutile nel caso nostro; poiché qui non si tratta di decidere quale fosse il pensiero genuino di Plotino, bensì di sapere come la filosofia plotiniana, o, meglio, la filosofia neoplatonica sia stata considerata dagli Arabi. Ora su questo punto i filosofi musulmani non ci lasciano dubbio: essi hanno scorto nelle dottrine neoplatoniche non un panteismo, ma un sistema di successive emanazioni degradanti. È il sistema che ritroviamo incorporato anche nella cosmogonia d'Ibn ʿArabī, ma che non si presenta in Ibn al-Fāriḍ, come già ho esposto in *Riv.* p. 29-34. Il D. M., è vero, cerca adesso (*Riv.* p. 493-94) di salvare come emanazionistici almeno i vs. 646-648 D e 403-405 D; ma, a parte quello che dirò più avanti (p. 539-40)

Digitized by Google

a loro riguardo, sarebbe veramente strano che il sistema emanazionistico, il quale, una volta ammesso, dovrebbe essere il centro del sistema, ed inoltre si presterebbe così bene al contenuto del poema e all'ottenimento di graziosi effetti poetici, fosse stato confinato da Ibn al-Fāriḍ in quei due soli passi qualora egli vi avesse creduto.

Della dottrina della preesistenza delle anime, che il D. M., *Riv.* p. 490-491, vuol ancora sostenere come prettamente plotiniana, discorrerò più avanti, p. 535-38, per confermarne il carattere islamico e mostrare che in Ibn al-Fāriḍ manca il concetto plotiniano dell'Anima universale. — Aggiungo qui un altro grave divario. Nel sistema di Plotino occupa un posto considerevole, sì dal lato teoretico che da quello delle applicazioni nel campo della morale, la dottrina della trasmigrazione delle anime; questa dottrina invece è negata incidentalmente, ma energicamente, da Ibn al-Fāriḍ nei vs. 653-654 D.

Eliminata quindi l'identità nella mistica, ed eliminati anche i tratti più salienti del sistema filosofico di Plotino quale apparve agli Arabi, è facile vedere che il neoplatonismo ricorrente senza dubbio nel poema è quello stesso neoplatonismo che da secoli formava parte integrante dell'atmosfera intellettuale dell'Oriente sì cristiano che musulmano [1]; è il neoplatonismo che l'ortodossia dell'Islām ormai aveva incorporato nel proprio sistema oppure ammetteva come opinione altrettanto lecita quanto la sua contraria; è il neoplatonismo che l'islām già aveva trovato nel cristianesimo d'Oriente, e che, del resto, in parte non derivava neppure dalla scuola neoplatonica, ma discendeva direttamente da quelle correnti del pensiero orientale ellenistico che avevano preceduto ed accompagnato lo sviluppo del neoplatonismo.

[1] Distinzione del mondo sovrasensibile (od intelligibile) dal mondo sensibile; idealismo che ricorda quello di s. Anselmo; la beltà divina da cui derivano le bellezze terrene; le cose esistenti considerate come ombre; la preesistenza delle anime.

Digitized by Google

III. *La presunta eterodossia d'Ibn al-Fāriḍ.* — La convinzione che Plotino ed Ibn ʿArabī siano veri panteisti, e che le dottrine loro siano identiche a quelle del nostro poeta, ha avuto una decisiva influenza sul D. M. nell'interpretare il pensiero d'Ibn al-Fāriḍ e nel designare quest'ultimo come eterodosso cosciente e panteista intenzionale. Tolto di mezzo, come si è visto sopra, il preconcetto della identità delle dottrine, cade il più solido puntello di quelle affermazioni del D. M., le quali prescindono completamente dai dati positivi contrari, esposti da me in *Riv.* p. 38-53 (cfr. qui sotto p. 533-35). — Esaminerò ora le nuove considerazioni svolte dal D. M., *Riv.* p. 479-489, quasi nell'ordine stesso in cui là sono esposte, e notando subito che non opportunamente il D. M. confonde insieme gli argomenti da me addotti in prova che il poeta non professa idee antinomistiche e gli argomenti da me indicati a favore della presunzione delle intenzioni ortodosse d'Ibn al-Fāriḍ. Noto pure qui, una volta per tutte, che anche nel nuovo articolo il D. M. (*Riv.* p. $482_5$, $483_{5\text{-}18}$, $484_{15\text{-}18}$, 484 ult., $485_3$ d. b., $486_{12}$, $488_{18\text{-}22}$, $494_4$) continua, senza ragione, a trasformare in affermazioni di monismo universale i passi del poema dove si parla della completa unione mistica d'Ibn al-Fāriḍ con Dio, quasi che il concetto di tale unione dello spirito (*rūḥ*) del mistico sommo con la divinità, presupponga senz'altro l'identità della materia e dell'universo con Dio.

1. — È panteista, scrive il D. M., *Riv.* p. 479, il poeta quando afferma che, nel supremo stato mistico, la sua *ḏāt* (che il D. M. traduce « sostanza », mentre io ho usato soltanto il vocabolo « essenza ») si è unita alla *ḏāt* di Dio, e dice anzi (vs. 399 D) che allora egli e l'Amata « sono una *ḏāt* [sola] ». — Ammettiamo, per ipotesi provvisoria, che la traduzione « sostanza » sia esatta; è forse criterio giusto prendere in senso filosofico preciso le affermazioni entusiastiche dei mistici estatici e dedurne conseguenze a stretto rigor di logica? No certamente; ed in ciò sono d'accordo gli scrittori ortodossi di dottrina mistica tanto musulmani quanto cattolici, quando esistano elementi posi-

Digitized by Google

tivi (biografici od altri) a favore delle intenzioni ortodosse del mistico. Come Ibn al-Fāriḍ (secondo la traduzione D. M.), così anche parecchi santi del cattolicismo, fra cui s. Giovanni della Croce, dicono che nello stato mistico vi è unione tra sostanza e sostanza; ma ben a ragione il p. A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 8e éd., Paris 1909, cap. VI, nr. 14 [1], dichiara che ciò va preso come un semplice modo di dire, a cui il mistico ricorre per mancanza d'adeguate espressioni, e che non esprime un'idea metafisica [2]. Si potrà dire, in questi casi, che vi sia una inconscia tendenza al panteismo, ma non che il mistico stesso si professi panteista.

Ma in realtà la traduzione « sostanza » non è esatta né linguisticamente né dal punto di vista religioso musulmano. Come appare dai dizionari tecnici e dall'uso degli scrittori di teologia e filosofia, il vocabolo *ḏāt* ha questi tre significati: *a*) « persona », « individuo », ed appunto da questo significato si è svolto l'uso del vocabolo per esprimere il pronome riflessivo [3]; *b*) la « essentia » (*ḥaqīqah*) d'una cosa, nel senso della filosofia scolastica medioevale;

---

[1] Cfr. pure il passo di s. Giovanni della Croce nella nota del Poulain al c. XXV, nr. 6; nell'estasi profonda « Dio unisce subitamente l'anima alla sua propria essenza », scrive la vener. Marina d'Escobar (Poulain, c. XVIII, nr. 67, 3°). Inoltre Poulain, c. VI, nr. 32, 33, 37, 50. — Così nessuno penserebbe di prendere in senso filosofico il detto del Nuovo Testamento (II *Ep. Petri*, I, 4), che mediante la pratica delle virtù si divenga « partecipi della natura divina » θείας κοινωνοὶ φύσεως; detto a cui non hanno mancato di riferirsi mistici dell'Oriente cristiano, come s. Massimo confessore († 662).

[2] Cfr. anche *Riv.* p. 52.

[3] E non dal senso di « essenza » come sogliono dire le nostre grammatiche; le quali errano anche nell'attribuire il valore di « anima » all'altro vocabolo *nafs* in funzione di pronome riflessivo. L'uso di *nafs* nel senso di « persona » è frequentissimo nel Corano, ma per lo più non riconosciuto dai traduttori; i quali (e persino l'ottima grammatica del Wright[3], II, 297) p. es. fanno dire inesattamente al *Cor.* $3_{182}$, $21_{36}$, $29_{57}$ che « ogni anima assaggerà la morte » (كل نفس ذائقة الموت).

Digitized by Google

*c*) la « quidditas » (*māhiyyah*) della Scolastica, ch'è concetto quasi identico al precedente. Il senso di « substantia » è escluso; e non si può pensare al principio della Scolastica cristiana che l'« essere », l'« essenza » e la « sostanza » di Dio siano la stessa cosa, poiché la teologia musulmana, nel suo studio di affermare energicamente l'assoluta trascendenza di Dio [1], non ammette che si possa parlare d'una sostanza divina; tanto che anche nei catechismi elementari, p. es. nella piccola *'aqīdah* d'al-Ġazālī [2], mentre si discorre sempre della *ḏāt* di Dio, si ha cura d'affermare che Dio « non è sostanza (*ǵawhar*), né in lui risiedono le sostanze; « non è accidente, né in lui risiedono gli accidenti » [3]. La *ḏāt* di Dio è per i teologi musulmani la sua persona stessa, in quanto considerata indipendentemente dai suoi attributi

---

[1] Questa tendenza ha la sua radice in alcuni passi coranici; ma probabilmente (se non m'inganno) fu alimentata molto anche dall'influsso del pensiero cristiano d'Oriente. Com'è noto a tutti, i Padri della Chiesa greca, da Clemente Alessandrino venendo giù giù ad Origene, allo Pseudo-Dionigi Areopagita, a s. Massimo, a s. Giovanni Damasceno (contemporaneo al formarsi della teologia musulmana), mettono in straordinario risalto la trascendenza di Dio, e dichiarano Dio « al di sopra della sostanza » (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) e « supersostanziale » o « superessenziale » (ὑπερούσιος). — I teologi musulmani avvertono che i nomi applicati a Dio non vanno intesi nel senso ch'essi hanno quando sono applicati alle creature, e che quindi la stessa « esistenza » (*wuǵūd*) di Dio non è uguale all'« esistenza » degli esseri creati. Cfr. anche al-Ġazālī, *Iḥyā'*, IV, 295, citato più avanti, p. 516, n. 2.

[2] Intitolata *Tarǵamat 'aqīdat ahl as-sunnah* ed inserita nell'*Iḥyā'*, Cairo 1302[-03], I, 83-86 (k. qawā'id al-'aqā'id, 1° faṣl).

[3] Il nostro L. Marracci, *Prodromus ad refutationem Alcorani*, pars III, cap. 26 (ed. Padova 1698, pars III, p. 87 *b*) non manca di osservare a questo proposito: « Deum non esse accidens, neque resi« dere in eo substantias, vel accidentia, ultro concedimus. At vero « non esse substantiam, absolute negamus... Cum omnes [sapientes « Christiani et Arabes] fateantur, Deum non esse accidens; necessario « erit substantia. Audiamus Ebno-Sinam, seu Avicennam, Arabum « doctissimum, in Metaphysica, propos. I sect. في الواحد والموجود: *de* « *Uno et Ente*..... »

Digitized by Google

inseparabili ed eterni e dalle sue azioni [1]; con l'articolo, il vocabolo *aḏ-ḏāt* è usato antonomasticamente dagli scrittori di teologia e di mistica addirittura come sinonimo di *Allāh* [2]. Con ciò si spiega come molti teologi della scuola aš'arita, ossia della scuola prevalente nell'ortodossia islamica, possano fare una distinzione che sarebbe assurda per la teologia cattolica qualora *ḏāt* si traducesse con « essentia »; ossia distinguere la *ḏāt* dal *wuǧūd* (« existentia ») di Dio, e fare di quest'ultima uno degli attributi eterni di Dio [3]. Parimenti con quest'uso ci possiamo dar conto ragionevole di quel che al-Ġazālī scrive nella succitata piccola *ʿaqīdah* [4]: « Dio nella « sua *ḏāt* è conoscibile, in quanto all'esistenza, mediante i « [nostri] intelletti; Egli sarà visibile, in quanto alla sua « *ḏāt*, mediante gli occhi nella dimora eterna (= nella vita « futura)... » انه في ذاته معلوم الوجـود بالعقول مرئي الذات بالابصار ... في دار القرار. — Tenuto conto di tutto ciò, e tenuto conto che Dio è personificato poeticamente da Ibn al-Fāriḍ nell'Amata, non avremo da scandalizzarci troppo dell'affermata unione delle loro p e r s o n e nel sommo grado mistico [5].

---

[1] Come ognuno sa, qualsiasi manuale di teologia musulmana divide la trattazione di Dio in 3 parti: la sua essenza o persona (*ḏāt*), i suoi attributi (*ṣifāt*), le sue azioni (*afʿāl*).

[2] Il famoso vescovo giacobita di Malaṭyah, Barhebreo (1226-1286 Cr.), che, come brillantemente ha dimostrato il Wensinck, nel suo *Libro della Colomba* (scritto dopo il 1278) adattò al cristianesimo l'ascetico-mistica di al-Ġazālī, appunto per imitazione dell'arabo *aḏ-ḏāt* usa correntemente in quel suo libro siriaco la voce *ītʰūtʰā* (ܐܝܬܘܬܐ) « essenza » per indicare « Dio »; cfr. Bar Hebraeus's *Book of the dove... translated by* A. J. Wensinck, Leyden 1919, p. 137 (glossario).

[3] Il caposcuola al-Aš'arī identifica « essenza » ed « esistenza » di Dio; ma gran numero dei suoi seguaci considera l'esistenza come un attributo.

[4] *Iḥyā'*, I, $84_{23-24}$.

[5] Cfr. anche *Riv.* p. 98 n. 2, e la formula « Tu sei me ed io sono te » di mistici cristiani (p. es. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 8ª éd., Paris 1909, cap. XVIII, nr. 64); formula che coincide curiosamente con quella d'una preghiera a Hermes: σὺ γὰρ εἰ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σύ (cit. da A. J. Wensinck, prefaz. a Bar Hebraeus's *Book of the dove*, p. cx).

Digitized by Google

Senonché v'è un'altra importantissima cosa da tener presente. Nel cattolicismo l'oggetto dell'unione mistica, o, come spesso si dice, della « contemplazione » non è soltanto Dio, ma può esser anche il mistero della Trinità, gli attributi e le opere di Dio, l'umanità di Cristo ecc.; anzi la diretta unione con Dio non può rappresentare se non casi eccezionali rispetto agli altri. In modo analogo, la mistica ortodossa musulmana, attenendosi ai tre capitoli nei quali la dogmatica distribuisce la trattazione di Dio (v. qui sopra, p. 514 n. 1), ha distinto tre tipi d'unione mistica, in rapporto al suo oggetto; tipi che formano una scala ascendente, il cui gradino superiore è accessibile solo a rari estatici. La classificazione è già in al-Ǧunayd († 298 eg.): si comincia con il *ṣāḥib al-muḥāḍarah*, il quale è « legato dalle opere di Dio » (مربوط بآياته); segue, più elevato, il *ṣāḥib al-mukāšafah*, che è « disteso dagli attributi di Dio » (مبسوط بصفاته); e finalmente viene il *ṣāḥib al-mušāhadah* ch'è « prostrato dalla *ḏāt* di Dio » (ملقى بذاته) [1]. Analogamente al-Ġazālī [2] ci rappresenta questi tre gradini della *mušāhadah* (« contemplazione », « unione mistica »): contemplazione delle azioni di Dio (*m. al-af'āl*) [3], contemplazione dei suoi attributi (*m. aṣ-ṣifāt*) e contemplazione della sua *ḏāt*; essendo quest'ultimo il grado eminente, che solo pochi, come Maometto, possono raggiungere.

Se dunque l'ortodossia musulmana ammette che l'estatico perda la coscienza di sé e del mondo esteriore così da non

[1] al-Qušayrī, *Risālah*, Cairo 1318, p. $47_{17-18}$.

[2] *Iḥyā'*, Cairo 1302[-03], IV, 80 (k. aṣ-ṣabr, bayān ṭarīq kašf al-ġaṭā') = al-Murtaḍà az-Zabīdī, *Itḥāf*, IX, 58-59.

[3] Il commentatore al-Murtaḍà az-Zabīdī, *Itḥāf*, IX, 58-59, la spiega così: « Essa consiste in ciò che il Vero (= Dio) si manifesta al suo « servo per mezzo delle azioni, e gli toglie la possibilità di scelta e « la volontà; sicchè egli non vede alcuna azione a sé stesso o ad altri « se non nel Vero » وهي ان يتجلى الحق لعبده بطريق الافعال ويسلب عنه اختياره وارادته فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلا الا بالحق. — Non si dimentichi la dottrina ortodossa che le azioni umane sono « create » da Dio.

Digitized by Google

veder più in tutto l'esistente se non Iddio, ed inoltre se essa considera l'unione con la *ḏāt* divina come il fatto sommo della mistica, è chiaro che cadono le deduzioni panteistiche ed eterodosse del D. M., *Riv.* p. 479.

2. — È panteista, dice ancora il D. M., *Riv.* p. 480, Ibn al-Fāriḍ, perché « considera sostanzialmente identici sé « stesso, la sostanza [1] divina, tutte le persone belle e tutti « gl'innamorati ». — Anche qui concetti poetici sono scambiati con concetti di pretta filosofia. A base del poema (e lo dice chiaro già il primo verso) sta il ben noto simbolo, che personifica Dio in una donna la cui bellezza trascende ogni altra, ed al cui amore il mistico anela; ogni nobile amore verso una donna in terra è simbolo dell'amore mistico, poiché, come dice il poeta al vs. 242 D, « ogni [uomo] « leggiadro, anzi ogni [donna] leggiadra, ha avuto la propria « bellezza in prestito (*muʿār*) dalla Beltà di Lei (= di « Dio) » [2]. Per Ibn al-Fāriḍ, come per tanti Ṣūfī prima di lui [3], sono dunque un simbolo le coppie famose d'innamorati, celebri nella letteratura poetica e prosastica araba per nobiltà e costanza dei sentimenti nonché per le vicende che li tenevano separati; in ciascuna di queste coppie la donna è l'immagine della divinità, l'uomo quella dell'anima anelante a congiungersi a Dio. Sicché se il poeta (vs. 243 D sgg.) afferma che talvolta Dio fu Laylà od ʿAzzah o Lubnà o

[1] Su questa inesatta traduzione di *ḏāt* cfr. qui sopra p. 512-514.

[2] Che espressioni di questo genere non implichino presso i musulmani concetti panteistici ed emanazionistici risulta p. es. da un passo simile che ricorre in al-Ġazālī, *Iḥyāʾ*, IV, $295_{6-5}$ d. b. (bayān maḥabbat Allāh li'l-ʿabd), ove l'autore vuol mostrare che i vocaboli usati a proposito di Dio vanno intesi in senso diverso dal solito: « L'esistenza di tutto ciò che è all'infuori di Dio è d e r i v a t a (*mu-* « *stafāḍ*) dall'esistenza di Dio; ora l'esistenza che segue non è eguale « all'esistenza seguita (*matbūʿ*) ». Ognuno sa che al-Ġazālī professa la dottrina ortodossa della creazione.

[3] La coppia Maǵnūn e Laylà era già stata assunta a simbolo mistico da aš-Šiblī († 334 eg.), come risulta da Abū Naṣr as-Sarrāǵ, *K. al-luma'*, ed. Nicholson, p. $252_4$ e $360_{15-17}$ (qui a proposito della formola notissima « Io sono te e tu sei me »); cfr. anche $386_{8-13}$.

Digitized by Google

Buṯaynah od altra di queste donne famose, e lui (Ibn al-Fāriḍ), a sua volta, il rispettivo innamorato Maǧnūn, Kuṯayyir, Qays, Ǧamīl ecc., non veggo perché queste immagini altamente poetiche debbano essere prese come un tratto di panteismo.

3. — Il D. M., *Riv.* p. 480 (più in breve, *Poema* p. 58), vede inoltre panteismo nella confusione o trasposizione dei sensi a cui accenna il poeta nei vs. 579-588 D, quando dice che, nel momento dell'unione suprema con la divinità, egli fu tutto lingua, occhio, orecchio, e che anzi l'occhio suo parlava e la lingua vedeva e la mano ascoltava ecc.— Anche qui non vedo perché queste immagini poetiche debbano essere eterodosse e panteiste. Come più volte ho detto e com'è ben noto, la mistica ortodossa musulmana ammette il *fanā'* ossia la « sospensione delle potenze dell'anima » e l'annientamento della personalità nell'estasi [1]; ammette pure, d'accordo con la mistica cattolica, che l'intuizione della divinità e la comunicazione estatica con Dio non hanno luogo coi sensi ordinari; onde al-Ǧazālī [2] parla di un s e s t o s e n s o (*al-ḥiss as-sādis*) « che è quello che si può indicare « con i vocaboli intelletto o luce o cuore o con altre espres- « sioni a tua volontà ». Il poeta dunque non fa che esprimere la confusione dei 5 sensi fra loro, ossia il loro annullamento, nel momento dell'estasi.

I vs. 639-642, ai quali accenna il D. M., non hanno alcun rapporto con la trasposizione dei sensi, e probabilmente sono stati citati da lui per semplice svista; essi riguardano la corrispondenza tra certe facoltà degli esseri viventi

[1] Si vedano i testi tradotti da me in *Riv.* 44-49. Si tratta del fenomeno della « sospensione dei sensi esteriori » e della « sospensione delle potenze dell' anima » ben noto ai mistici cristiani nell'estasi. — Analogamente l'*istiġrāq bi'llāh* di cui parlano spesso gli autori musulmani e che è all'incirca sinonimo di *fanā'*, corrisponde esattamente nel significato letterale e nel senso tecnico all'« immersione [dell'anima] in Dio », di cui tanto parlano i mistici cristiani (cfr. p. es. Poulain, c. VI nr. 14 e 39$^{bis}$).

[2] *Iḥyā'*, IV, 265-266.



Digitized by Google

e gli « attributi d'idee » (*ṣifāt al-maʿānī*) della dogmatica musulmana, i quali, pur appartenendo soltanto a Dio, richiamano alla mente concetti umani, mentre gli « attributi negativi » (*ṣifāt salbiyyah*) non trovano la menoma analogia nell'uomo [1].

4. — Pur accogliendo la mia spiegazione del lungo brano vs. 677-713 D come descrivente il giuoco delle ombre cinesi, e quindi rinunziando implicitamente alla sua primitiva interpretazione panteisto-acosmistica (cfr. *Riv.*, p. 94-95), il D. M., *Rir.*, p. 480-481, insiste nel giudicare quel brano come un tratto di panteismo. Quale sia la concatenazione d'idee che conduce il poeta a quella descrizione, ho già esposto in *Rir.* p. 91-94, a cui rinvio il lettore: nei vs. 655-716 D, mediante esempi varii (fra cui quello delle ombre cinesi), il poeta vuole spiegare come accada che l'anima (*nafs*) dell'uomo ordinario, ingannata dai sensi, veda soltanto la molteplicità del mondo fenomenico e le attribuisca un'esistenza nel vero senso della parola, anziché un'esistenza soltanto contingente; mentre l'anima stessa, quando si libera dai vincoli del senso e ritrova sé medesima nell'ascensione

[1] In quei versi, oltre alla « esistenza », Ibn al-Fāriḍ enumera la vita, la volontà, la parola, la vista, l'udito e la potenza, ossia sei fra i sette « attributi d'idee » (il settimo sarebbe la « scienza », non nominata dal poeta). Invece, com'è noto, gli attributi « negativi », ai quali nulla può corrispondere (nemmeno lontanamente) nell'uomo, sono i cinque seguenti: l'esistenza ab aeterno (*qidam*), la durata in eterno (*baqāʾ*), la dissomiglianza dalle cose che hanno origine nel tempo (*al-muḫālafah liʾl-ḥawādiṯ*), l'esistere per virtù propria (*al-qiyām bi nafsihi*) e la unicità (*waḥdāniyyah*). A proposito delle differenze fra Ibn al-Fāriḍ ed Ibn ʿArabī, si può notare che quest'ultimo (contro l'opinione d'altri ṣūfī e verisimilmente anche del nostro poeta) ammette nel mistico anche il *taḫalluq bi ʾl-qayyūmiyyah* (Nicholson: « the investiture of the Divine Self-subsistence »): v. *Ḏaḫāʾir al-aʿlāq*, p. 104 (ad nr. XXIV, vs. 3), 110 (ad XXV, 7), 178 (ad XLIX, 4) e 195 (ad LXI, 2). — Inoltre in quei versi si ha un qualche parallelismo con il famoso ḥadīṯ citato qui sotto, p. 519, n. 2; quindi nel vs. 641 D باطش non è « forte guerriero » (come traduce il D. M.), ma « afferrante [con le mani] », in corrispondenza col يبطش del ḥadīṯ.

Digitized by Google

mistica, non vede più nell'esistente se non Dio, e in Dio contempla anche le azioni umane. Questi concetti, che a noi possono sembrare arditi e prossimi al panteismo, erano e sono ammessi senza scrupolo da scrittori musulmani ortodossi, come si può vedere dai piccoli saggi (facilmente aumentabili) riferiti da me in *Riv.*, p. 45-49, e qui sopra p. 515, n. 3 e p. 516 n. 2; cfr. inoltre qui avanti, p. 549-552.

Parimenti da *Riv.* p. 95-98, dove ho analizzato i vs. 713-716 D, il lettore potrà vedere che non io soltanto (come scrive il D. M., *Riv.* p. 480), ma il poeta stesso riferisce esplicitamente all'a n i m a p r o p r i a quel paragone con le ombre cinesi [1]. E nemmeno io ho trascurato (come dice il D. M. *l. c.*) i seguenti vs. 716-730 D; poiché proprio in *Riv.* p. 98 lin. 11-13 (e nota 2) avevo notato come il 716 sia l'inizio d'una glorificazione di Dio, ed in *Riv.* p. 99-100 avevo esaminato i vs. 722-724, che nessuno certo può pensare si riferiscano ad altri che al poeta. In luogo del panteismo che, con artificiosa deduzione, il D. M. ora vi trova, quel gruppo di vs. 716-730 D contiene quanto segue: vs. 716-717, glorificazione di Dio, espressa in prima persona grazie al solito artifizio (indicato qui sopra p. 503) per cui il poeta s'immedesima colla divinità e parla in suo nome nello stato di somma unione mistica; vs. 718-721, argomento dedotto da un famoso *ḥadīṯ* (usato in quel senso anche dai Sūfī più sicuramente ortodossi [2]), per provare la possibilità della com-

[1] Aggiungo qui la versione del vs. 712 D, che non avevo riportata nel luogo indicato della *Riv.*: « Nella [sua] azione l'a n i m a « m i a era simile a lui (= al burattinaio delle ombre cinesi); il m i o « senso era come le figure [da lui proiettate] ed il corpo era il « mio schermo ».

[2] La parte, per noi interessante, di questo lungo *ḥadīṯ qudsī* od *ilāhī* (cioè trasmesso a Maometto da Gabriele, come parola testuale di Dio) è, secondo il testo più usuale (non d'al-Buḫarī, come a torto scrive al-Murtaḍà az-Zabīdī, *Iṯḥāf*, IX, 610 e 612): « ... Il « mio servo non cesserà d'avvicinarsi a me con gli atti di culto su- « pererogatorii finchè io l'amerò; e quando l'amerò, io sarò il suo « orecchio col quale egli ascolta, il suo occhio col quale egli vede, « la sua mano con la quale egli afferra (يبطش), ed il suo piede col

Digitized by Google

pleta unione a Dio negli stati mistici eccelsi (cfr. qui sotto, nr. 8, p. 529-530); vs. 722-725, sommaria descrizione del cammino che il poeta ha percorso dall'inizio della vita ascetica fino al culmine dell'unione mistica; vs. 726-730, prendendo le mosse appunto da questa unione, ed usando il solito predetto artificio, espressione (in prima persona) del compiacimento di Dio per la bellezza delle opere proprie [1].

5. — Secondo il D. M., *Rir.* p. 482, il poeta avrebbe inserito il paragone con Diḥyah nei vs. 280-284 D allo scopo di chiarire il concetto panteistico « dell'esistenza di una sola « reale essenza occultantesi sotto le forme diverse degli es- « seri visibili ». — Il paragone forma la chiusa del lunghissimo brano vs. 240-284 D. Come ho esposto qui sopra al nr. 2 (p. 516), la continuità dell'amore mistico attraverso le successive generazioni di estatici è simboleggiata dal poeta nelle coppie famose d'innamorati. Appunto in questa perfetta unione degli amanti d'ogni tempo (unione che sopprime ogni dualismo e permette loro d'affermare: Io sono te) il poeta può dire (vs. 263 D):

وما زلتُ ايّاها وايّايَ لم تــزلْ ولا فرْقَ بل ذاتي لذاتي احبّتِ

« non ho cessato d'esser Lei, né Ella ha cessato d'esser me; « e non v'ha distinzione [fra noi due], anzi il mio io ha amato « me stesso »;

e quindi, col solito trapasso poetico usato da Ibn al-Fāriḍ

---

« quale egli cammina ..... ». Esso è citato spesso dai mistici: Abū Naṣr as-Sarrāǧ, *K. al-luma'*, ed. Nicholson, p. $59_{16-19}$ e 383-384; al-Huǧwīrī trad. Nicholson, p. 254 (cfr. qui sotto p. 530); al-Qušayrī, *Risālah*, Cairo 1318, 169 basso (bāb al-maḥabbah); al-Ġazālī, *Iḥyā'*, IV, 295 e 296 (bayān maḥabbat Allāh li 'l-'abd); id., *Mīzān al-'amal*, Cairo 1328, 205, ecc. — Per le varie forme del ḥadīṯ v. Muḥ. al-Madanī (fine XII sec. eg.), *al-Iṯḥāfāt as-saniyyah fī 'l-aḥādīṯ al-qudsiyyah*, Ḥaydarābad ad-Dakkan 1323, p. 16 (nr. 91) e 21 (nr. 111 e 112).

[1] آثار صُنْعي come le chiama al vs. 730 D; analogamente in Abū Naṣr as-Sarrāǧ, *Kitāb al-luma'*, $426_{10}$ troviamo آثار صنعته. L'uso di آثار (« tracce ») in questo senso è frequente negli scrittori ortodossi; cfr. anche il passo d'al-Ġazālī da me citato in *Rir.* p. 64 n. 2.

Digitized by Google

quando accenna alla sua unione suprema con la divinità (unione nella quale anche l'ortodossia musulmana ammette che il mistico perda la coscienza di sé e del mondo esteriore), esclama immedesimandosi in Dio (vs. 264 D):

وليس معي في المُلك شيءٌ سواي وآلـ*ـمعيّة لم تخطُرْ على الأمعيّة

« nel mondo sensibile [1] non v'è cosa all'infuori di me; la com-
« pagnia [d'altri] non venne [mai] alla [mente dotata di] perspi-
« cacia ».

Dopo l'intermezzo dei vs. 265-276 tradotti ed esaminati qui sotto nel nr. 6, il poeta accenna all'accusa rivoltagli da alcuni suoi nemici, cioè che egli, nell'esaltamento della sua « deificazione » [2] mistica, la quale prorompe in *šaṭḥiyyāt* [3] affermanti ch'egli è unificato con Dio, creda nella dottrina eretica del *ḥulūl*, ossia della discesa di Dio nell'anima purificata del mistico [4]. Il poeta protesta contro

[1] Il vocabolo *mulk* « dominio », oppure *'ālam al-mulk*, designa il « mondo sensibile » ed è sinonimo di *'ālam aš-šahādah* (cfr. *Rir.* p. 29); suo opposto è *malakūt* od *'ālam al-malakūt* « il mondo della regalità », cioè il mondo sovrasensibile od intelligibile, detto anche *'ālam al-amr*, *'ālam al-ġayb* ecc. (cfr. *Riv.* p. 45 n. 2, 30-31). Il contrapposto fra *mulk* e *malakūt* nei sensi suddetti non è raro in al-Ġazālī, p. es. *Iḥyā'*, I, $104_7$ (k. qawā'id al-'aqā'id, faṣl III, rukn 3°): فلا يجري في الملك والملكوت طرفة عين . . . الا بقضاء الله; così pure *Iḥyā'*, III, 21 passim; IV, $95_4$ segg., 223-225, $456_{22-23}$, $457_{23}$, e specialmente *Imlā'*, I, 218-219 e 222 (in marg. ad al-Murtaḍa az-Zabīdī, *Itḥāf*) = *Itḥāf*, IX, 413-414.

[2] Adopero questo vocabolo non perché ricorra nel poema od in scritti mistici musulmani, ma perché d'uso corrente nella mistica cattolica.

[3] Cfr. *Rir.* p. 49-50 (ed 11 e 4); gran parte del poema, come là notai, entra nella classe delle *šaṭaḥāt* o *šaṭḥiyyāt*. Cfr. anche qui sopra, p. 503. Questo carattere di *šaṭḥ* è raro nelle poesie minori d'Ibn al-Fāriḍ; un esempio tipico è il vs. 36 (حاكا) della qaṣīdah in *-ākā* (ed. Cairo 1310 coi comm. d'al-Būrīnī ecc., I, 183-184).

[4] In altre parole, i nemici d'Ibn al-Fāriḍ sostenevano che le sue entusiastiche affermazioni (*šaṭaḥāt*) d'unificazione con la divinità nel sommo stato mistico fossero da interpretarsi nel senso in cui il famoso al-Ḥallāǧ (giustiziato nel 309 eg.) intendeva la sua formula *anā*

Digitized by Google

questa accusa; l'unione da lui sperimentata esclude l'ipotesi d'un siffatto dualismo. Che poi gli avversari neghino la sua unione perfetta con l'Amata e non si persuadano che in tale unione Ella formi tutt'uno con il poeta, è fatto analogo a quello dell'arcangelo Gabriele apparso a Maometto, al principio della rivelazione, sotto le spoglie del bel giovane Diḥyah: gli astanti lo credettero Diḥyah, ma Maometto, per privilegio divino, ben s'accorse ch'egli era l'arcangelo inviato da Dio (vs. 280-284 D).

Questo episodio addotto da Ibn al-Fāriḍ a propria difesa contro l'accusa di *ḥulūl*, e riguardante la sua esperienza personale nella somma unione mistica, è interpretato dal D. M. come un'affermazione di monismo panteistico, dell'unità universale dell'essere (sulla qual cosa cfr. qui sopra, pag. 511).

Sulla illegittimità dei confronti con Ibn ʿArabī, ho già detto qui sopra, p. 505-506; quindi potrei non occuparmi di ciò che scrive il D. M., *Riv.* p. $482_{15-18}$. Tuttavia non è inutile osservare che questo raffronto con Ibn ʿArabī è errato. Il paragone con Diḥyah non ricorre nel testo del *Tarǧumān al-ašwāq*, ma soltanto nel commento (*Daḫā'ir al-aʿlāq*, Beirut 1312, p. 143) al vs. 31 del nr. XXX del *Tarǧumān*. Il verso dice: « Ed ogni volta che essi vanno verso il Naǧd « (انجدوا) oppure verso la Tihāmah (اتهموا) io attraverso il « deserto spingendo le ricerche [per trovarli] »; ed Ibn ʿArabī stesso spiega nel commento che si tratta degli « spiriti puri » o « spiriti celesti » (*arwāḥ muǧarradah, arwāḥ ʿulwiyyah*), apportatori di conoscenze esoteriche, ed aggiunge: فقوله انجدت اذا ظهرت في الاجساد الممثلة في عالم التمثيل كصورة جبريل في صورة دحية وقوله اتهمت مثل ارواح الانبياء يقول ظهرت في الاجسام الترابية الجسدية البرزخية. Come ognuno vede, Ibn

*al-Ḥaqq* « io sono Dio »: che cioè l'unione mistica consista nella discesa del *lāhūt* (elemento divino, divinità) nel *nāsūt* (elemento umano, umanità), ossia nella discesa dello spirito divino in quello dell'uomo. Cfr. L. Massignon, "*Anā al Ḥaqq*" (Dlsl., III, 1912, 248-257).

Digitized by Google

'Arabī qui non si occupa affatto « dell' unità dell' essere e delle varie apparenti forme ». L'equivoco del D. M. dipende forse in parte da un *lapsus* del Nicholson, che, nel suo commento inglese, p. 115, ha sostituito « the Divine realities » agli « spiriti puri ».

6. — Con la lunga trattazione di *Riv.* p. $482_{24}$-$484_{18}$, il D. M. afferma d'aver trovato un esempio di dichiarazioni antinomistiche, cioè contro i dogmi e le pratiche della religione positiva, in contrasto con la mia interpretazione di *Riv.* p. 11-12 e con le dichiarazioni ortodosse da me rilevate in *Riv.* p. 41-43. — Ma tutto l'edifizio costruito dal D. M. a questo riguardo poggia su inesattezze di traduzione. Come tutti i mistici estatici in ogni tempo, in ogni paese ed in ogni forma religiosa, Ibn al-Fāriḍ ha nemici, i quali giudicano male il suo esaltamento mistico, il suo orgoglioso ostentare la conseguita unione con Dio [1]; essi lo accusano di credere nel *ḥulūl* ecc. Il poeta, non avendo scopi mondani, essendo superiore agli encomii degli uni e al disprezzo degli altri, non avrebbe motivo di preoccuparsi di quelle accuse e potrebbe seguitare tranquillamente la sua via (vs. 265-266 D); ma, per timore che le malignità e le accuse altrui gettino il discredito non su lui soltanto ma anche sulla mistica in generale, e per timore inoltre (come dissi *Riv.* 12-13) che i *murīd* o principianti siano sviati, egli sospende l'ostentazione, pur legittima, del suo sommo stato mistico, e ripiglia umilmente le pratiche ascetiche che sono una specialità dei *murīd*. I vs. 265-266 D, a cui ho testè accennato, dicono:

وهٰذي يدي لا أنّ نفسي تخوّفتْ

سوايَ ولا غـيـري لخيرٍ ترجّتِ

[1] Per il *šaṭḥ* cfr. la nota precedente. L'islamismo, discordando in ciò dal cattolicesimo, ammette come legittima e naturale nei grandi santi mistici (*ǧawṭ, quṭb* ecc.) l'ostentazione pubblica, senza ritegno, del sommo favore ottenuto da Dio (cfr. *Riv.* p. 4 e 11, e qui sotto p. 526 n. 1, 543); cosa invece riprovata nei *murīd*.

Digitized by Google

ولا ذُلَّ إخمـال لذكري توقَّعتْ

ولا عِـزَّ اقبال لشكـري توخَّتِ

« Ecco la mia mano (= lo giuro): non che l'anima mia (= io) « abbia temuto [mai] gli altri, o che dagli altri abbia sperato « [alcun] benefizio,

« o che [mai] abbia avuto paura [1] d'un [altrui] avvilente oscu- « ramento della mia fama, od abbia ricercato gloriosa fortuna a « lode a me [tributata];

« ma allo scopo di stornare gli avversari da ... ».

In seguito ad alcune improprietà di traduzione (fra cui l'aver trascurato la particella ان), e sovra tutto in seguito ad una di quelle sviste alle quali disgraziatamente tutti andiamo talvolta soggetti, questi due versi, che espongono l'indifferenza del poeta per le lodi e per i biasimi mondani, sono stati trasformati dal D. M. (*Ric.* p. 483) nell'affermazione empia e panteistica che « non vi è ragione di « temere un Dio, concepito come distinto dalle creature, né « di sperare alcun bene da lui » [2]. Analoga svista sembra commettere il D. M. a proposito dell'emistichio d'Ibn ʿArabī, da lui citato a p. 483 n. 1.

Per quanto concerne i seguenti vs. 267-276 D, mi pareva d'aver mostrato in modo breve ma evidente (*Ric.* p. 11-12) le cause dello sbaglio commesso dal D. M., *Poema* p. 20, nello scorgervi affermato il « nessun valore delle pratiche di culto ». Malgrado le cose da me dette, il D. M. *Ric.* p. 483-484, insiste nella sua vecchia interpretazione, per salvar la quale è perfino costretto a supporre che un uomo di vita morigerata come Ibn al-Fāriḍ affermi di ritrarsi soltanto per ipocrisia da una vita di libertinaggio sfrontato [3]. Lo sbaglio

[1] Su questo senso di *tawaqqa'* v. Dozy, *Suppl.*, II, 831*a*; *Gloss.* Ṭabari. p. DLXIV.

[2] Il D. M., *Ric.* p. 483$_{5-11}$ dice che nei due vs. 263-264 D è « riassunta la dottrina dell'unità dell'essere ». Si veda invece qui sopra pag. 520-521.

[3] Eppure il D. M. stesso riconosce che il vocabolo *ġalā'ah* è usato nel suo solito senso metaforico ġūfico nei vs. 77-79 D.

Digitized by Google

del D. M. appare evidente quando si ponga a raffronto la sua traduzione con quello che dice il testo arabo interpretato a dovere (cioè seguendo esattamente l'originale e dando ai vocaboli tecnici il loro giusto significato):

| **Vers. Di Matteo.** | **Vers. corretta.** |
|---|---|
| « Sono ritornato alle pratiche di culto [1] secondo l'abitudine, ed ho preparato la serie del volere [2] come mio approvvigionamento. | « Tornai abitualmente alle pratiche dell'ascetismo, ed allestii come mio equipaggiamento le [varie] circostanze dell'alunnato ṣūfico; |
| « Mi son rifugiato nel vivere virtuoso [3] dopo le mie dissolutezze [4], e dalla mia vita lussu- | « mi rifugiai nel vivere ascetico dopo essermi esposto alla maldicenza pubblica, e dalla |

[1] Qui *'ibādah* non è « culto » in genere, ma, secondo il solito uso ṣūfico, « tenore di vita dell'*'ābid* (asceta) », « ascetismo ».

[2] Il contesto, come avevo notato in *Riv.* p. 12 e come ora ognuno può vedere, rende impossibile tradurre *irādah* con « volere », anziché con « regole di vita del *murīd* », « alunnato ṣūfico » (che consiste in pratiche ascetiche, fatte sotto la guida d'un direttore spirituale per lunghissimo periodo di tempo).

[3] Nel testo *nusk*, che non ha questo significato né nell'uso comune né in quello delle poesie d'Ibn al-Fāriḍ; è invece uno dei vari termini tecnici per designare la « vita ascetica », come infatti ha luogo anche nel vs. 276 D (nel 151 D, ov'è messo in rapporto con la Ka'bah, il *ḥaǧǧ* e la *'umrah*, ha quasi certamente il senso più arcaico di « vittima sacrificale »), nel vs. 24 della qaṣ. in *-ǵi* e nel 7 di quella in *-āmi*. Nel vs. 45 della qaṣ. in *-lu* e nel 6 della qaṣ. in *-d̲ā* è usato il sinonimo *tanassuk*. Così *nāsik*, pl. *nussāk*, in Ibn al-Fāriḍ, come negli altri scrittori, è l'« asceta »: vs. 82 D, 297 D, vs. 7 della qaṣ. in *-lu* e vs. 55 di quella in *-ākā*.

[4] Nel testo هتكي. Ma *hataka*, come il suo sinonimo *faḍaḥa* (cfr. appunto فضيحة nel vs. 80 D), non significa « essere dissoluto », ma « palesare » cose che tornano di disonore a qualcuno, « smascherare » altrui colpe, « diffamare »; è l'opposto di *satara* « coprire, tener nascoste » le colpe d'altri. L'antitesi è frequentissima nella poesia amorosa e nelle novelle arabe, appunto a proposito d'innamorati e del loro amore. In forma intransitiva ricorre *tahattuk* (« l'esporsi al pubblico ludibrio », « l'esporsi alle chiacchiere malevole degli altri », « il divenire la favola della gente ») nel vs. 79 D e nel 7 della qaṣ. in

Digitized by Google

| Vers. Di Matteo. | Vers. corretta. |
|---|---|
| riosa [1] mi son ritirato a vivere castamente [2]. | sfrontatezza della mia espansione [amorosa] tornai a costringermi per riservatezza; |
| « Ho digiunato la mia giornata, desideroso di una ricompensa, ed ho vegliato la mia notte per timore del castigo. | « digiunai la mia giornata per brama di ricompensa, e vegliai la mia notte per timore di castigo [3]; |
| « Ho edificato i miei tempi con la lettura del " wird ", che | « occupai [4] i miei momenti con [la recitazione di qualche] |

*-āmi* (contrapposto a *nusk*) e *inhitāk* nel vs. 56 della qaṣ. in *-ākā*; vi corrisponde l'*iftiḍāḥ* del vs. 6 della qaṣ. in *-āmi*.

[1] Nel testo خلاعة بسطي. Ma *ḫalā'ah* non è semplicemente l'« esser lussurioso », bensì è all'incirca sinonimo del *taḥattuk* indicato nella nota precedente, ossia è l'« ostentare senza ritegno il proprio amore sregolato », è la « sfrontatezza » nel menar vanto dei propri amori. Di qui viene la metafora solita dei Ṣūfī, adoperata anche in questo vs., per indicare l'ostentazione del proprio stato mistico, lecita ai grandi santi (cfr. qui sopra, p. 523 n. 1); essa ricorre pure nel vs. 78 D del poema, nel vs. 7 (cfr. il vs. 45) della qaṣ. in *-lu*, nel vs. 16 della qaṣ. in *-āḥā*, nel vs. 24 della qaṣ. in *-ǵi* (contrapposto a *nusk*), nel vs. 7 della qaṣ. in *-āmi*.

[2] Nel testo عفة; *'iffah* ha in arabo un senso assai più esteso del nostro « castità », indica cioè anche l'« astinenza dai beni mondani in genere » (cfr. vs. 6 della qaṣ. in *-dā*), la « riservatezza » ecc.

[3] La brama di ricompensa in cielo ed il timore delle pene infernali, quali moventi di pratiche pie supererogatorie, sono menzionati appositamente per indicare una delle stazioni della via ascetica del *murīd*, ch'è la stazione del « timore e della speranza » (*al-ḫawf wa 'r-raǵā'*). L'ortodossia islamica ritiene come caratteristico di chi ha superato lo stadio ascetico, ed è entrato negli elevati stati mistici, quell'« amore puro » o « amore disinteressato » che invece la Chiesa cattolica, preoccupata delle possibili conseguenze, ha condannato nella mistica. I Musulmani fanno risalire a Gesù la dottrina dell'« amore disinteressato » verso Dio; v. i testi raccolti da M. Asín Palacios, *Logia et agrapha domini Jesu apud moslemicos scriptores... usitata*, Paris [1915], in *Patrol. Orientalis*, t. XIII, p. 410-413 (ove in luogo di *'ibād* va letto sempre *'ubbād*, pl. di *'ābid* « asceta », togliendo quindi la comparazione con δοῦλοι di p. 413). — Lo stesso concetto ricorre anche nel vs. 304 D.

[4] عمّرت; cfr. il « remplir » di Dozy, *Suppl.* II, 170-171, che è senso frequentissimo nella lingua moderna.

Digitized by Google

| Vers. Di Matteo. | Vers. corretta. |
|---|---|
| viene al mio cuore come una bestia all'abbeveratoio; col silenzio per acquistare la buona maniera di vivere; e con l'applicazione [della volontà] per conservare ciò che è sacro ed inviolabile. | *wird* per idea pia che mi veniva spontanea [1], con un silenzio avente una mira retta [2], con un ritiro spirituale [3] a scopo [d'atto] di reverenza; |
| « Mi sono allontanato dalla patria come emigra chi rompe le relazioni con gli amici, ed ho prescelto la mia solitudine. | « mi allontanai dalla patria [4], emigrando come chi rompe le relazioni con gli amici, e prescelsi il mio vivere appartato [5]; |
| « Ho acuito il mio pensiero nelle cose lecite [6], per amor della | « sottilizzai [persino] nelle cose lecite, a causa di *tawarru'* [7]; |

[1] Nel linguaggio tecnico dei Ṣūfī *wārid* (pl. *wāridāt*) è qualunque idea pia che venga spontanea alla mente: al-Ǧurǧānī, *Ta'rīfāt*, ed. Flügel, p. 269; R. Hartmann, *Ḳuschairi*, p. 80-81; Abū Naṣr as-Sarrāǧ, *K. al-Luma'* ed. Nicholson, p. 342 (con lieve discrepanza da al-Qušayrī), ecc. Il plur. *wāridāt* ricorre in questo senso nel vs. 33 della qaṣ. in *-ādi*. — Nel vs., *wird* indica qualsiasi delle preghiere supererogatorie (sovra tutto a base di giaculatorie) additate dal direttore spirituale all'alunno; perciò qui non ha il senso indicato dal D. M., *Poema*, p. 242 nota 67 (ove ad ogni modo la definizione è inesatta).

[2] *Samt* سمت; cfr. Lane e *TA*, *s. r.* Analogo giuoco di parole fra *samt* e *ṣamt* صمت ricorre nel vs. 193 D. — La pratica del silenzio è fra quelle della via ascetica.

[3] La pratica dell'*i'tikāf* o ritiro spirituale in un moschea è raccomandata anche fuori del ṣūfismo; ogni manuale di diritto canonico, a qualunque rito appartenga, ha un capitolo sul modo di fare l'*i'tikāf*, in appendice alla trattazione del digiuno.

[4] L'allontanamento dalla patria e l'intraprender viaggi lontani è cosa spesso prescritta al novizio dal direttore spirituale.

[5] *'Uzlah* è il vivere ritirato, senza vera clausura (*ḥaṭwah*) ed è il contrario di *muḫālaṭah* « il frequentare la gente »; esso pure è fra le pratiche imposte talora dal direttore spirituale.

[6] A torto il D. M., *Poema*, p. 243 nota 68: « Allude alla distin- « zione che fanno i musulmani fra cibi leciti ed illeciti ». Il testo ha *al-ḥalāl*, che naturalmente non riguarda solo i cibi.

[7] *Wara'* o *tawarru'* è una delle stazioni della via ascetica; consiste in un eccesso di scrupolo anche riguardo alle cose lecite; p. es.

Digitized by Google

| Vers. Di Matteo. | Vers. corretta. |
|---|---|
| temperanza; ed ho avuto riguardo alle mie forze nel far uso dei cibi. | nel provvedere al mio cibo badai [esclusivamente] alle mie forze [1]; |
| « Sono stato largo di temperanza, contentandomi di vivere in questo mondo col minimo possibile. | « largheggiai copiosamente nel contentarmi di poco [2], soddisfatto di vivere al mondo col minimo possibile; |
| « Ho educato l'anima mia negli esercizi [di perfezione], facendomi a disvelare ciò cui hanno coperto i veli delle abitudini cattive. | « perfezionai l'anima mia con gli esercizi spirituali, procedendo a scoprire ciò che i veli delle abitudini [cattive] avevano coperto: |
| « Mi sono dato con fermo proposito a vivere distaccato dal mondo praticando opere ascetiche, ed ho prescelto come scopo di questa vita devota che sia esaudita la mia preghiera ». | « e tirai fuori [tutto] il mio saldo proposito di vivere distaccato dal mondo per ascetismo, e nella mia vita ascetica preferii che la mia invocazione fosse esaudita [3] ». |

Come si può immaginare che in questo passo non s'indichi la ripresa del cammino ascetico del *murīd*, che nel primo verso *irādah* abbia il senso di « volontà » anziché quello d'« alunnato ṣūfico », e che nel secondo *ḫalā'ah* significhi « dissolutezza »?

---

quando un Ṣūfī rifiuta l'eredità paterna soltanto perchè non sa come quel denaro sia stato messo insieme dal padre.

[1] Intende dire che nel cibarsi prendeva solo lo stretto necessario per conservare a sufficienza le forze del corpo e non morire. Il patir la fame (*ǧū'*) forma uno dei capitoli obbligatorii d'ogni manuale di ascetica.

[2] La *qanā'ah* è pure uno dei tratti classici del regime ascetico imposto al *murīd*.

[3] Le invocazioni (*da'wah*) a Dio allo scopo di ottener qualcosa sono considerate da molti come una caratteristica del *murīd*, che non è giunto ancora alla perfezione del *riḍà* (ossia della « conformitas seu resignatio » dell'ascetica cattolica), per la quale l'uomo si contenta dei beni o dei mali che Dio gli manda, rassegnato sempre al volere divino e non chiedendo nulla. Cfr. le discussioni sul *quietismo* in seno al cristianesimo, e la questione dibattuta dai teologi cattolici se siano leciti i desiderii e le domande di grazie mistiche.

Digitized by Google

7. — Fra le prove d'assenza di tendenze antinomistiche nel poema, avevo citato (*Riv.* p. 42 e 87-88) il vs. 618 D, nel quale Ibn al-Fāriḍ mostra l'importanza della *'azīmah*, come è ammessa dalla mistica ortodossa. Il D. M., *Riv.* p. $484_{19-28}$, vuol togliere valore alla mia citazione, sostenendo che quel vocabolo, anziché nel senso tecnico ṣūfico da me spiegato, può tradursi con « fermezza » (come aveva fatto il D. M. nel *Poema*). Ma, oltre che per ragioni tecniche di ṣūfismo, questa traduzione è inverosimile anche per motivi stilistici. Nel secondo emistichio di quel vs. 618 D (riportato in *Riv.* 87-88), il poeta usa (come gli accade di fare ad ogni pie' sospinto) la figura retorica detta *išṭiqāq*, consistente nel porre in uno stesso emistichio od in uno stesso verso due vocaboli derivati dalla stessa radice; vocaboli che nel caso nostro sono *'azm* « fermezza, saldezza di proposito » ed *'azīmah*. Traducendo anche quest'ultimo con « fermezza » (come vuole il D. M. per la sua tesi) si violerebbe la buona norma retorica, osservata sempre da Ibn al-Fāriḍ, sia nel poema che nelle poesie minori, d'usare i due vocaboli, aventi uguale radice, in significati diversi fra loro.

8. — Fra gl'indizi d'assenza di tendenze antinomistiche nel poema, avevo pure additato (*Riv.* p. 12 e 41) l'importanza che Ibn al-Fāriḍ dà alle *nawāfil*, ossia alle pratiche pie supererogatorie, per chi si avvia nel cammino mistico, appunto com'è norma del ṣūfismo ortodosso; mi riferivo per ciò ai vs. 268-276 D (dei quali ho discorso a lungo qui sopra al nr. 5) ed al vs. 720 D. — Ora il D. M., *Riv.* p. 484-485, dice che il vs. 720 non conta, essendo semplice allusione ad un ḥadīṯ (famoso e citato dai commentatori), che Ibn al-Fāriḍ nei vs. 719-721 D adoprerebbe, secondo il D. M., per « mostrare come affermata ed autorizzata « dalla tradizione musulmana la sua dottrina dell'unità del- « l'essere », come risulta, continua il D. M., dal fatto « che « i detti versi sono racchiusi fra i vs. 677-718 ed i vs. 722- « 730 in cui si fa il già menzionato paragone del giuoco « delle ombre cinesi per chiarire il concetto dell'unità del- « l'essere e dell'unica forza operante ».

Digitized by Google

Tutto questo, duole il dirlo, è frutto d'interpretazioni non giustificate né dal testo del poema, né dal suo commentatore; si veda qui sopra, al nr. 4 (p. 518-20), l'esposizione del contenuto di tutto il lungo brano vs. 677-730 D, nel quale, p. es., i vs. 722-724 D, riassumenti il cammino ascetico-mistico dei Ṣūfī per arrivar all'unione, erano stati trasformati dal D. M. in una scoperta dell'*Unum* (τὸ ἕν) di Plotino (cfr. *Riv.* p. 99-100). Qui basti aggiungere che i 3 vs. 719-721 D, a cui ora il D. M. allude, non sono se non una più concisa esposizione di quello che al-Huǵwīrī [1], mistico persiano di sicura ortodossia, scriveva oltre un secolo e mezzo prima d'Ibn al-Fāriḍ:

« It is Man's glory that, while his actions exist and mortification is possible, he should escape by God's goodness from the imperfection of his own actions, and should find them to be absorbed in the bounties of God, so that he depends entirely on God and commits all his attributes to His charge and refers all his actions to Him and none to himself, as Gabriel told the Apostle that God said [2]: " My servant continually seeks access to Me by means of works of supererogation until I love him; and when I love him, I am his ear and his eye and his hand and his heart and his tongue: through Me he hears and sees and speaks and grasps ", i. e., in remembering Me he is enraptured by the remembrance (*dhikr*) of Me, and his own " acquisition " (*kasb*) is annihilated so as to have no part in his remembrance, and the relationship of humanity (*ádamiyyat*) is entirely removed from his remembrance; then My remembrance is his remembrance, and in his rapture he becomes even as Abú Yazíd in the hour when he said: " Glory to me! how great is my majesty ! " These words were the outward sign of his speech, but the speaker was God. Similarly, the Apostle said: " God speaks by the tongue of 'Umar ". The fact is that when the Divine omnipotence manifests its dominion over humanity, it transports a man out of his own being, so that his speech becomes the speech of God ».

9. — Per le considerazioni del D. M., *Riv.* p. 485$_{16-28}$, basate sul solito confondere l'espressione poetica della somma unione mistica con dottrine filosofiche relative allo stato

[1] *Kašf al-maḥǵūb*, vers. Nicholson, p. 254.

[2] È il *ḥadīṯ* al quale allude anche Ibn al-Fāriḍ; v. qui sopra p. 519 (e n. 2).

Digitized by Google

normale dell'uomo, si veda il mio primo articolo, *Riv.* p. 10 (e n. 1), ove il concetto del poeta è spiegato. — Quanto ai confronti che il D. M, *Riv.* p. 485-486, fa con passi staccati d'opere d'Ibn ʿArabī, basta rimandare a ciò che ho detto qui sopra, p. 505-506, sulla loro illegittimità.

10. — In *Riv.* 13-14 (cfr. agg. p. 106) e 101-103, mi era stato facile mostrare che i vs. 732 D e 744-747 D, mal tradotti dal D. M. e quindi da lui interpretati come eterodossa affermazione del completo libero arbitrio umano, affermavano invece l'idea ortodossa della predestinazione al paradiso o all'inferno e (p. 103) del predeterminismo delle azioni umane, le quali sono sotto l'influsso dei singoli svariatissimi e contrari epiteti (o nomi, *asmāʾ*) di Dio [1]. Avevo pure agevolmente mostrato che i vs. 733-743 D, inclusi fra quelli predetti, e creduti dal D. M. eterodossa affermazione dell'eguaglianza di tutte le religioni, esprimevano invece il concetto ortodosso (collegato con quelli testè indicati) che la qualità di musulmano o non musulmano dipenda da decreto divino.

Ora il D. M., *Riv.* p. 486-487, riconosce che non v'è parola di libero arbitrio nel poema; ma vuol salvare dalle mie obbiezioni almeno il concetto che Ibn al-Fāriḍ proclami l'eguaglianza delle religioni positive. Per ciò trascura tutti gli argomenti da me attinti all'ortodossia musulmana, ed invece ricorre al ragionamento seguente, di cui non è la menoma traccia in Ibn al-Fāriḍ: Dio è « ugualmente « buono in tutte le sue attuazioni; ne segue che ugualmente « buone sono le attuazioni nella differenza delle religioni, « il che importa l'indifferentismo religioso ». — Perchè non

[1] Si avverta che, per i Musulmani, questa dottrina non ha nulla di eterodosso; al-Ġazālī, *Iḥyāʾ*, IV, $80_{12}$ (bayān ṭarīq kašf al-ġaṭāʾ) dice, come cosa naturale, che gli attributi di Dio sono le fonti delle Sue azioni (مصادر الافعال وهي الصفات), ed il commentatore al-Murtaḍà az-Zabīdī, *Iṯḥāf*, IX, $59_1$, non ha nulla da osservare a tale riguardo. Si aggiunga che, nella teologia musulmana, le azioni di Dio comprendono gli atti compiuti dagli uomini, giacché questi atti sono « creati » di volta in volta da Dio.

Digitized by Google

aggiungere allora addirittura l'indifferentismo morale, la completa eguaglianza del bene e del male? Ma in nessun luogo del poema si parla della « bontà » di Dio o della « bontà » delle sue attuazioni; ed appunto in *Riv.* p. 28 io avevo indicato, tra i fondamentali divarii d'Ibn al-Fāriḍ da Plotino, la completa mancanza del concetto del τὸ ἀγαθόν, cioè del Bene assoluto, nel poema [1]. Manca dunque la base del ragionamento del D. M.

Infine, poichè ho già detto più volte essere illegittimo interpretare Ibn al-Fāriḍ con i simboli e le idee peculiari d'Ibn ʿArabī, non ho bisogno di fermarmi a discutere il senso dei passi di quest'ultimo additati dal D. M., *Riv.* p. 487 n. 1, benchè io ritenga molto incerte quelle interpretazioni. Bastino qui due esempi. A prova d'affermazione dell' « uguaglianza od annullamento » delle diverse religioni, il D. M. cita i *Fuṣūṣ* [ed. Costantinopoli 1309, con il comm. di Bālī afandī] 211-215; ma se si continua la lettura di questo passo fino a p. 220 (= ed. Cairo 1321, col comm. d'al-Kāšānī p. 145 ult.–151, faṣṣ di Šuʿayb) si trova che l'autore si riferisce alle controverse opinioni dottrinali (*iʿtiqādāt*) delle varie scuole di dogmatica speculativa musulmana (fra le quali nomina i Muʿtaziliti); afferma l'insufficienza dello sforzo intellettuale per giungere alla conoscenza vera di Dio, che invece ha luogo solo nello stato mistico; e nota che pertanto gli uomini di pura e semplice fede (*īmān*), umili seguaci degli apostoli e dei profeti di Dio, sono superiori a coloro

[1] Il concetto neoplatonico del « Bene puro » (*al-ḫayr al-maḥḍ*) è invece indicato, a proposito di Dio, da Ibn ʿArabī (M. Asin, *La psicologia según Mohidin Abenarabi*, negli *Actes du XIV^e Congr. des Orient. d'Alger*, III^e partie, 2^e, Paris 1907, p. 104); ma sembra che lo stesso Ibn ʿArabī non dia sviluppo poi a tale concetto. Come epiteto occasionale di Dio, e senza alcun collegamento con una teoria del bene, ricorre *al-ḫayr al-maḥḍ* anche in Ibn ʿArabī, *Ḏaḫā'ir al-aʿlāq*, p. 11 (ad *Tarǧ.*, II, vs. 6). — L'ortodossia musulmana, come Ibn al-Fāriḍ, vede in Dio la « Bellà » (*ǧamāl*) e la « Maestà » (*ǧalāl*), per ragioni dogmatiche che non è qui il luogo d'esporre; cfr. anche *Riv.*, pag. 28.

Digitized by Google

che vanno dietro (*qallada*) ai cultori dei vari sistemi di dogmatica speculativa (*aṣḥāb al-afkār wa 'l-mutaʾawwilīn al-aḫbār, ṣāḥib naẓar fikrī*). Come si vede, ci troviamo di fronte ad un atteggiamento eguale a quello di molti mistici cristiani medioevali centro la speculazione filosofica applicata a materia religiosa. — Così il D. M. allude ai noti versi in *-āni* del *Tarǧumān al-ašwāq*, nr. XI, vs. 13-16 (vers. Nicholson, p. 67); ma il commento autentico che ne fa Ibn ʿArabī stesso (*Daḫāʾir al-aʿlāq*, Beirut 1312, p. 39-40) esclude il senso antinomistico attribuito loro dal D. M.

11. — Il D. M., *Ric.* p. 487, vuol sminuire, anzi distruggere la portata dell'argomento da me addotto in *Ric.* p. 40-41, insieme a tanti altri, in favore d'una presunzione dell'ortodossia d'Ibn al-Fāriḍ, cioè il larghissimo ed entusiastico consenso che il poeta ebbe fra la maggioranza dei suoi contemporanei ortodossi appartenenti alle più svariate classi sociali: un sultano, emiri, alti dignitari dello Stato, teologi, cultori di diritto canonico, tradizionisti e popolo minuto. Dice il D. M.: ma Ibn al-Fāriḍ ebbe anche nemici che lo combatterono; tanto potevano aver ragione gli uni quanto gli altri.

Nel caso d'Ibn al-Fāriḍ questa equivalenza non esiste, anche prescindendo dal fatto che gli avversari furono solo una minoranza. Che ogni mistico estatico abbia fieri nemici è fatto universale, che si ripete in ogni tempo, in ogni luogo, in ogni religione: i maggiori santi mistici del cattolicesimo ne hanno fatto dura esperienza. E tanto più s'intende che sarebbe stato impossibile che Ibn al-Fāriḍ non fosse combattuto da qualcuno, se si rifletta che prima di lui e contemporaneamente a lui (come pure nelle età successive) esisteva nell'islamismo una corrente di teologi, i quali negavano in modo assoluto la base stessa d'ogni mistica religiosa, cioè negavano recisamente la possibilità dell'amore entusiastico verso Dio [1]. Un entusiasta come Ibn al-Fāriḍ

[1] Secondo loro l'amore non può esistere che fra esseri di uguale natura; dato l'enorme divario fra l'uomo e Dio, l'amore verso la di-



Digitized by Google

non poteva non essere per loro una bestia nera, anche a prescindere dal solito timore che le sensazioni ed espressioni ardite dell'estatico, trasportate nel campo filosofico-dogmatico, possano tradursi in veri concetti panteistici. Quel che invece non si spiegherebbe è il larghissimo consenso suaccennato, qualora l'eterodossia ed il panteismo del poeta fossero così evidenti, così sicuri, così in contrasto con le idee correnti allora, come il D. M. continua ad affermare. Una cecità così straordinaria perfino nei contemporanei dotti in materia religiosa mi sembra inconcepibile.

Aggiunge il D. M. che il favore di tanti contemporanei illustri, compreso il sultano al-Malik al-Kāmil, « poté avve- « nire solamente per la sua grande valentia di poeta, che « faceva scusare » ecc. — Per questo non ho che da rimandare i lettori proprio alle succinte notizie biografiche esposte dallo stesso D. M. in *Poema*, p. 3-4; esse bastano a mostrare che il sultano, i grandi dignitari, i dotti, il popolino, veneravano in Ibn al-Fāriḍ non il poeta, ma il santo, al quale si chiedeva la *barakah* o benedizione, e si attribuivano innumerevoli grazie miracolose (*karāmāt*)![1] Parimenti i biografi c'insegnano che il nostro poeta (rappresentato dal D. M. come un dispregiatore delle pratiche del culto ed un assertore di completa indifferenza verso ogni religione posi-

---

vinità non può esser altro che la *ṭā'ah*, ossia la completa obbedienza alle prescrizioni di Dio. Cfr. I. Goldziher, *Die Gottesliebe in der islamischen Theologie* (Der Islam, IX, 1919, 144-158), e la discussione in Faḫr ad-dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, Cairo 1308 [-1310], II, 75-77 (ad *Cor.* $2_{160}$).

[1] Appunto grazie a queste *karāmāt*, la biografia d'Ibn al-Fāriḍ (abbreviata dalle *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyyah* d'al-Munāwī † 1031 eg.) ha trovato posto nel libro del vivente Yūsuf b. Ismā'īl an-Nabhānī, *K. ǧāmi' karāmāt al-awliyā'*, Cairo 1329, II, 218-219. — Il pio tradizionista Zakī ad-dīn 'Abd al-'Aẓīm al-Munḏirī, n. 581 e † 656 eg. (Brock., I, 367; Ibn as-Subkī, *Ṭabaqāt*, V, 108-109), fu uno dei trasmettitori del *dīwān* d'Ibn al-Fāriḍ, ch'egli aveva raccolto dalle labbra del poeta stesso (*Ric.* p. 4 nota, e qui stesso p. 555); ed è chiaro ch'egli, uomo di studi religiosi e non di lettere, dava importanza non all'arte ma al contenuto spirituale delle poesie d'Ibn al-Fāriḍ.

Digitized by Google

tiva) soleva passare piamente le sue giornate nella moschea al-Azhar al Cairo, nella quale anzi morì; e quando scappò da questa moschea per sottrarsi all' onore eccessivo che il sultano al-Malik al-Kāmil voleva fargli con una sua visita, corse a rifugiarsi ad Alessandria nell'oratorio che colà godeva maggior fama di santità, ossia nell'oratorio posto alla sommità del Faro (cfr. *Riv.* p. 7).

12. — Per le considerazioni del D. M., *Riv.* p. $488_{12}$-489, rimando a quanto già scrissi in *Riv.* 44-51 (e che non è certo ribattuto dal D. M.) ed a quanto ho accennato qui sopra p. 503-504, 506-507. Aggiungo che le righe 17-25 di p. 488, con relative citazioni di versi, riposano su equivoci, dei quali ho già più volte parlato [1], e sulla confusione rilevata qui sopra, p. $511_{18-25}$ [2].

13. — Fra le eterodossie d'Ibn al-Fārid ed i suoi concetti derivati dalle *Enneadi* di Plotino, il D. M. aveva posto nel suo libro anche la dottrina della preesistenza delle anime o spiriti umani, affermata nel poema. In *Riv.* p. 27, m'era stato facile dimostrare che la credenza in tale preesistenza è ammessa, come opinione tanto lecita quanto la contraria, nella ortodossia musulmana [3], e ch'essa era diffusa già nella

[1] Infatti i vs. 238 e 449-450 attestano l'unione sua con l'Amata esser tale che gli atti di culto a Lei rivolti sono come rivolti a lui (cfr. *Riv.* p. 10 e n. 1, a proposito d'altri versi nei quali è espresso l'identico concetto poetico); i vs. 256 e 261-262 (il poeta personificato negli innamorati famosi) sono spiegati qui sopra, p. 516-517 (cfr. 520); i vs. 464-476 e 490-492 sono la solita forma poetica, indicata a p. 503, d'esprimere la completa unione raggiunta col *fanā'* (escludente la possibilità di veder allora altri che Dio), e di celebrare la divinità quale onnipresente e causa di tutto l'universo, con frasi che possono sembrare panteiste quando non si tenga conto del modo d'esprimersi entusiastico del poeta e di molti suoi predecessori; per i rimanenti vs. 580-599 (trasposizione dei sensi), 639-642 (gli « attributi d'idee » e le facoltà umane) e 727-730 (compiacimento di Dio per le opere proprie), si veda qui sopra rispettivamente p. 517-518 e 520.

[2] Le osservazioni del D. M., *Riv.* p. $488_{34}$-489, sono già state discusse qui sopra p. 506-507.

[3] La quale non aveva avuto bisogno di ricavarla dal neoplato-

Digitized by Google

seconda metà del 1 sec. eg., prima che il ṣūfismo sorgesse; inoltre, p. 25-27, avevo rilevato che Ibn al-Fāriḍ collega questa preesistenza con il famoso passo del *Cor.* $7_{171-172}$ [1], e presuppone quindi un patto fra Dio e le anime umane nella vita preterrena; patto che risulta dal Corano, ma che né esiste, né può esistere nel sistema di Plotino. Onde la logica conseguenza che aveva avuto torto il D. M. nel dichiarare eterodossa, e di diretta derivazione plotiniana, la dottrina d'Ibn al-Fāriḍ al riguardo.

Malgrado ciò il D. M., *Riv.* p. $490_5$-$491_{23}$, persiste nell'affermare la diretta inspirazione plotiniana, e nega invece quella musulmana; giacché, dice egli, « il concetto del poeta, « in armonia con quello di Plotino, è limpido e netto per « la eterna preesistenza delle anime confuse coll'essere uni- « versale, come meglio appare nei vs. 156-157 ». — Vediamo dunque che cosa dicono questi versi [2]:

« L'amicizia [3] di Lei mi fu elargita nel giorno in cui non esi- « steva [ancora] giorno, prima ch'Ella mi apparisse, al momento « dello [stringere il] patto, nei miei primordii;

« e conseguii l'amicizia sua non mediante orecchio od occhio, « né mediante attività [da parte mia] ovvero per attrattiva [spon- « tanea] di natura ».

---

nismo, poiché la trovava già in alcune forme del cristianesimo orientale (basti citare Clemente Alessandrino ed Origene).

[1] Già usato in questa connessione con le anime dal famoso mistico ortodosso al-Ǧunayd († 298 eg.); cfr. Abū Naṣr as-Sarrāǧ, *K. al-luma'*, ed. Nicholson, p. 29-30 e $31_{6-11}$.

[2] Non mi fermo a rilevare le discrepanze secondarie dalla vers. del D. M., non toccando esse la questione che ci occupa; solo va notato ch'egli, traducendo con eccessiva libertà *yawma lā yawma* con « quando non esisteva ciò che noi chiamiamo il tempo » anzichè « nel giorno in cui non esisteva [ancora] giorno », venne ad alterare il senso dell'originale.

[3] O, meglio, « patronato » (ma non « amore », come interpreta D. M., facendo nascere in chi legge un concetto inesatto); cfr. qui sotto, p. 546. Lo stesso vocabolo, sempre in connessione col patto intervenuto fra Dio e l'umanità secondo il Corano, ricorre anche nei vs. 50 e 503 D (non inteso bene dal D. M., per essergli sfuggita l'allusione ai *durr* « crisalidi od uova di formiche » del Corano; allusione che

Digitized by Google

Dov'è qui, o in altri luoghi del poema, la confusione delle anime nell'essere universale affermata dal D. M.? E dove l'« eterna » preesistenza? Il poeta dice soltanto che quel patto (affermato dal Corano) ebbe luogo nell' *ʿālam al-amr* o mondo sovrasensibile (vs. 158 D, esaminato da me in *Riv.* p. 30), prima che esistesse il giorno naturale, ossia prima che fosse creato il sole (con il resto del mondo sensibile); e ciò non implica affatto esistenza ab aeterno [1]. Tutt'al più si tratta di quella eternità relativa, in confronto del mondo sensibile, della quale parla, proprio riferendosi al nostro testo coranico, l'ortodosso al-Huǧwīrī [2], oltre un secolo e mezzo prima d'Ibn al-Fāriḍ:

« **The Unitarian in the will of God has no more a will of his own, and in the unity of God no regard to himself, so that he becomes like an atom** [3] **as he was in the eternal past when the covenant of unification was made, and God answered the question which He Himself had asked, and that atom was only the object of His speech** ».

Infine si aggiunga che, contro quel che afferma il D. M., lo stesso Ibn al-Fāriḍ esplicitamente dichiara lo spirito non esistente ab aeterno; e ciò nel vs. 5 della qaṣ. minore in *-li*, ove nello zeffiro (*ṣabā*) simboleggia (come nel vs. 117 della qaṣ. in *-ay*) o la parte più elevata dell'anima, cioè lo spirito, mediante il quale il mistico comunica con la divinità, o lo « spirito di santità » che trasmette i messaggi di Dio: « [Lo zeffiro] mi rammenta il patto antico, poiché, [pur

ricorre anche nel vs. 314 D). — Questo patto è indicato col nome di *al-ʿahd al-waṯīq* nel vs. 11 della qaṣ. in *-mi*, e con *al-ʿahd al-qadīm* nel 5 della qaṣ. in *-ti*.

[1] Per i Musulmani non è eterodossa l'idea che le « substantiae separatae » o « spirituales » (fra le quali essi, al contrario di s. Tommaso, spesso comprendono anche le anime umane) siano state create prima del mondo sensibile. È la stessa dottrina che fu sostenuta anche da parecchi antichi scrittori cristiani: Origene, s. Ambrogio, s. Girolamo (almeno in un primo tempo), Vittorino.

[2] *Kašf al-maḥǧūb*, trad. Nicholson, p. 283.

[3] Qui e sotto il Nicholson ha tradotto inopportunamente il *ḏarrah* di questa allusione coranica con « atomo » anziché con « crisalide (uovo) di formica »; cfr. *Ric.* p. 26.

Digitized by Google

« essendo] recente di età (= originato nel tempo, « *ḥadīṯatu 'ahdin*), [proviene] dalla cara gente del mio amore « (= da Dio) ».

Non vedo poi a che serva la discussione (che ad ogni modo dovrebbe farsi con ben altri mezzi) intorno al vero significato di quel passo coranico [1]; poiché qui non si tratta di sapere che cosa Maometto intendesse precisamente di dire, ma che cosa i Musulmani delle generazioni successive avessero veduto in quel testo, e quindi che cosa fosse lecito credere in proposito agli ortodossi. Or non v'è dubbio circa la legittimità, secondo i Musulmani, di ammettere che nel passo coranico si tratti delle anime (*arwāḥ*); come non v'è dubbio che questa interpretazione fosse comunissima tra Ṣūfī e non Ṣūfī, e fosse già stata sostenuta dal famoso al-Ǵunayd († 298 eg.), considerato come il fondatore della teoria ortodossa della mistica [2].

14. — In *Ric.* p. 28-35 e 90-91 avevo mostrato che, soltanto in base a traduzioni non buone e ad interpretazioni arbitrarie, il D. M. trovava espressa la dottrina plotiniana delle emanazioni in alcuni versi d'Ibn al-Fāriḍ. Adesso il D. M., *Ric.* p. 493-495, abbandonando il resto, vuole salvare

[1] Per una curiosa inavvertenza il D. M., in una questione così delicata di ortodossia, va a cercare appoggio nel commento coranico d'az-Zamaḫšarī, il quale non è ortodosso ma mu'tazilita, e, appunto con l'applicazione eccessiva del concetto di figura retorica e d'immaginazione cerca di svalutare le interpretazioni ortodosse di parecchi passi del Corano, compreso il nostro. L'uso del *taḫyīl*, al quale az-Zamaḫšarī ricorre anche nel passo citato dal D. M., è riprovato dagli ortodossi; quindi al-Bayḍāwī, ed. Fleischer, I, 351$_{11}$, riproducendo l'idea d'az-Z. si contenta di scrivere على طريقة التمثيل (riferita, ad ogni modo, solo alla questione dell'*i'tirāf*), ed Aḥmad b. Muḥ. Ibn al-Munīr († 683 eg.), *K. al-intiṣāf min al-kaššāf*, ediz. marg. Cairo 1307, I, 359, biasima per questo az-Z. anche a proposito del passo in questione. Non v'è dubbio poi che la maggioranza degli ortodossi è per la realtà del « patto » (*mīṯāq, 'ahd*); la tesi contraria è invece seguita dai Mu'tazilah, come risulta da az-Zamaḫšarī stesso e da quanto scrive aš-Ša'rānī, *al-Yawāqīt wa 'l-ǵawāhir*, Cairo 1321, I, 114 (cap. XX).

[2] Cfr. qui sopra, p. 536 n. 1.

Digitized by Google

almeno la sua interpretazione emanazionistica dei vs. 646-648 D e 403-405 D.

Questi due gruppi di versi sono già stati da me esaminati rispettivamente in *Riv.* p. 90-91 e 32-34; il lettore, se crede, consulti queste pagine e ne avrà a sufficienza per giudicare. Il D. M. (oltre al ripetere la solita identificazione ingiustificata del Dio d'Ibn al-Fāriḍ con l'Intelletto universale di Plotino, su cui qui sopra p. 508-509, ed oltre a ripetere la sua spiegazione dei vs. 675-710 ch'io ho combattuta al nr. 4, p. 518-519) adduce due soli argomenti per la sua tesi: 1° che i vs. 646-648 D sarebbero « fuor di luogo e cam- « pati in aria senza alcun legame con quel che precede e « con quel che segue » se non si interpretassero in senso emanazionista; 2° che i vocaboli *raḥamūt, qabḍ, basṭ, imdād, fayḍ, istiʿdād*, ricorrenti in quei due gruppi di versi, sono adoperati da Ibn ʿArabī, oltre che nel loro senso solito, anche in qualche passo ove Ibn ʿArabī espone idee emanatistiche. — Per quel che riguarda il 1° argomento bisogna supporre una distrazione del D. M., poiché tanto quei versi quanto i precedenti descrivono l'azione di Dio sul mondo. Per ciò che riguarda il 2° argomento, sull' illegittimità di ricorrere al simbolismo speciale d'Ibn ʿArabī e della sua scuola per spiegare il nostro poeta, ho già detto abbastanza qui sopra p. 505-506; con questi criteri ermeneutici si può travisare anche tutto il Corano, appunto come ha fatto Ibn ʿArabī nel suo ben noto commento. A questo riguardo è curioso notare la perfetta analogia dell'errore di metodo del D. M. con quello commesso da Averroè nel suo *Tahāfut at-tahāfut* [1], quando, proprio in base all'uso del predetto vocabolo *fayḍ* e del suo sinonimo *ṣudūr*, accusa al-Gazālī d'essere un emanazionista contraddicente la dottrina ortodossa della creazione! — Non avrei bisogno d'aggiungere altro; tuttavia a mostrare ancora meglio la fallacia dell'argomento addotto dal D. M., non ho che da invitare il lettore a mettere a ri-

[1] W. H. T. Gairdner, *Al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazālī-Problem* (Der Islam, V, 1914, 137-141).

Digitized by Google

scontro i due vs. 646-647 D (nei quali ricorrono i vocaboli *raḥamūt*, *qabḍ* e *basṭ* presi dal D. M. come indizio di dottrine emanazionistiche) con i tre vs. 139-141 D: questi due piccoli gruppi di versi hanno un certo parallelismo fra di loro ed hanno in comune i vocaboli seguenti: *raḥmah* (*raḥamūt*), *basṭ*, *qabḍ*, *raġbah*, *busiṭat* (*inbasaṭat*), *rahbah* (*rahabūt*) e *haybah!* Eppure, anche secondo la traduzione D. M., *Poema*, p. 129, quei vs. 139-141 D non hanno nulla a che fare con l'emanazionismo, poiché descrivono lo stato del poeta al cospetto dell'Amata, ben distinta ancora da lui, prima del conseguimento dell'unione mistica.

Si vedano inoltre le mie considerazioni generali qui sopra, p. 509 basso–510.

***

Esaurita così l'analisi di tutta la parte dottrinale del nuovo scritto del D. M., rimangono poche cose a dire riguardo alle sue considerazioni sulla traduzione d'alcuni versi (D. M., *Riv.* p. 495-500).

In linea generale occorre premettere che, come già avevo discretamente osservato in *Riv.* p. 53-55 (e 34-35), quando il D. M. si era proposto di caratterizzare i due commentatori ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī ed al-Kāšānī (introd. al *Poema*, p. 61-72), aveva dimenticato quel ch'era essenziale a rilevarsi, cioè: *a*) che entrambi i commentatori sono seguaci della scuola d'Ibn ʿArabī, e quindi tendono necessariamente ad adattare a questa scuola i concetti di Ibn al-Fāriḍ; *b*) che tra al-Kāšānī ed ʿAbd al-Ġanī intercede una grandissima differenza; poiché il primo, morto appena un secolo dopo Ibn al-Fāriḍ, malgrado le sue tendenze inevitabili di scuola cerca d'interpretare onestamente il pensiero del poeta, mentre ʿAbd al-Ġanī, morto oltre 400 anni dopo Ibn al-Fāriḍ, si abbandona ad un capriccioso simbolismo, che snatura il testo originale per adattarlo al suo proprio sistema [1].

[1] Cfr. *Riv.* p. 65 (in base al commento, edito soltanto in forma abbreviata, sulle poesie minori d'Ibn al-Fāriḍ; il commento alla

Digitized by Google

Dal non aver badato a queste caratteristiche essenziali sono derivate conseguenze dannose all'interpretazione del D. M.; il quale ha creduto di poter attingere ecletticamente, e senza alcun criterio metodico, ad entrambi i commentatori, quasi che, in un tutto organico com'è il sistema esegetico d'ʿAbd al-Ġanī, si possa a piacere prendere il suo simbolismo a proposito d'alcuni versi, e lasciarlo, per seguire altri sistemi, a proposito d'altri.

Ecco ora i miei appunti alle considerazioni del D. M.:

*Vs. 3.* Il D. M., che ora chiarisce meglio quel che aveva scritto un po' confusamente nel *Poema* [1], ondeggia fra la sua interpretazione simbolica personale e quella d'ʿAbd al-Ġanī, che attribuisce l'inebbriamento del poeta alla sua contemplazione delle cose esistenti (*ḥadaq* « pupille », « occhi » neri) al di là delle quali egli ha intravvisto Dio. — Il lettore può vedere agevolmente quanto siano complicate e artificiose queste due interpretazioni aventi per base l'ipotesi che le *ḥadaq* menzionate da Ibn al-Fāriḍ siano quelle dell'Amata anziché quelle del poeta. ʿAbd al-Ġanī è costretto ad interpretare in quel modo a causa del suo sistema esegetico, che intende spiegare simbolicamente ogni vocabolo un po' notevole dei versi d'Ibn al-Fāriḍ; e siccome egli anche altrove (cfr. *Riv.* p. 65) prende *ḥadaq* o *aḥdāq* quale metafora per « tenebre » (nel senso figurato di « cose esistenti »), è ora obbligato a riferire a Dio (cioè all'Amata) le « pupille » menzionate in questo verso.

Ma chi, come al-Kāšānī e come me, pensa che non si debba sbizzarrirsi con interpretazioni simboliche arbitrarie, vede che in questo esordio del poema bisogna far procedere

---

grande *Tāʾiyyah,* inedito, mi è inaccessibile, ma dalle occasionali citazioni del D. M. risulta che esso ha lo stesso sistema d'interpretazione simbolica). ʿAbd al-Ġanī segue il procedimento esegetico applicato da Ibn ʿArabī nel commentare le sue proprie poesie che compongono il *Tarǧumān al-ašwāq,* cioè vuol dare valore di simbolo a quasi tutti i vocaboli.

[1] *Poema,* p. 228 n. 3: « Per le pupille intende la manifestazione « dell'essenza ».

Digitized by Google

di pari passo il senso amoroso ordinario della lirica araba ed il senso mistico, senza pretendere di dare un recondito significato allegorico ad ogni vocabolo. Allora appare chiaro che attribuendo al poeta le *ḥadaq* qui nominate, tanto il senso letterale quanto il mistico si presentano soddisfacentissimi e naturali, senza nulla di artificioso. — Invece riferendo le *ḥadaq* all'Amata (cioè a Dio) si incontrano parecchie difficoltà. Prima di tutto una qualche stranezza stilistica che si avrebbe qualora si attribuisse ad un soggetto lontano quel بالحدق, usato con l'articolo anziché con un pronome possessivo che designi l'Amata. In secondo luogo la mancanza d'armonia col vs. 1 ove si dice: « La mano del « mio occhio mi die' a bere il vin dell'amore, essendomi « calice il volto di Colei che . . . » [1]. In terzo luogo il fatto che abitualmente, nella lirica araba, le pupille o gli occhi o gli sguardi d'una bella giovane scagliano dardi acuti, atterrano, feriscono, uccidono, esercitano un fascino magico e dannoso; della qual cosa sarebbe facile raccogliere centinaia di esempi da antologie poetiche e da *dīwān* d'ogni tempo, compreso quello d'Ibn al-Fāriḍ (vs. 26 e 54 in *-ay*; 4, 10 e 27 in *-āḍā*; 22 in *-ākā*; 1 e 4 in *-ri*; 29 in *-lu*), dove anzi l'unica volta in cui si usi il vocabolo *aḥdāq* (cioè vs. 1 in *-ǵi*) è appunto per accennare ai combattimenti delle pupille contro i cuori (*muhaǵ*). In confronto di quest'uso è assai rara l'immagine poetica che gli « sguardi » (non le « pupille ») inebbrino; essa ricorre solo due volte in Ibn al-Fāriḍ (vs. 52 in *-ay* e 20 in *-āḍā*), applicata agli « sguardi » (*alḥāẓ*) ed in concorrenza con l'inebbriamento prodotto dalla bocca, ossia in situazione notevolmente diversa da quella del nostro verso [2]. — Se si sommano insieme

[1] L'occhio del poeta contempla il volto dell'Amata anche nel vs. 355 D.

[2] Il commentatore al-Būrīnī, ai vs. 52 in *-ay*, 20 in *-āḍā* e 4 in *-ti* (ed. Cairo 1310, I, 42, 97, 114), non cita altro esempio che quello ricorrente nel primo d'un gruppo di 3 versi d'Abū Firās al-Ḥamdānī († 357 eg.), che mancano nelle edd. a stampa del *dīwān*, ma si trovano nella *Yatīmat ad-dahr* d'aṯ-Ṯa'ālibī (Damasco 1302, I, $46_{9-11}$, e

Digitized by Google

tutte le ragioni da me addotte, si comprende quanto sia cara la probabilità che nel vs. di cui ci stiamo occupando il poeta intendesse alludere alle pupille dell'Amata. Ma anche se si volesse preferire questa ipotesi, sarebbe sempre da escludere l'arbitrario simbolismo di ʿAbd al-Ġanī e del D. M.

*Vs. 4.* Per seguire l'interpretazione d'ʿAbd al-Ġanī, il D. M. deve andare contro all'uso del vocabolo *fatà* (l. *fityah*) nelle poesie d'Ibn al-Fāriḍ [1], deve rompere il parallelismo con le situazioni ordinarie della lirica araba d'amore, e deve infine ricorrere ad una spiegazione inesatta: infatti se il celare l'amore mistico è cosa inculcata ai principianti (ed Ibn al-Fāriḍ, in questo esordio del poema, raffigura a punto sé stesso come un principiante, cfr. *Riv.* p. 9), il mistico sommo invece si vanta senza ritegno di tale amore, come risulta in modo evidente da altre parti del poema e da alcune delle poesie minori, e come ho osservato qui sopra, p. 523 n. 1; per cui è chiaro che qui non si tratta di celare al pubblico idee panteistiche. Se Ibn al-Fāriḍ fosse stato panteista ed avesse avuto preoccupazioni di questo genere, non avrebbe composto le sue poesie, od almeno non le avrebbe divulgate. Sarebbe poi strano che il poeta, secondo l'interpretazione del D. M., giunto al sommo favore divino dell'estasi e volendo ringraziare i suoi maestri di misticismo, in luogo di lodarli perchè l'hanno guidato a raggiungere

quindi in R. Dvořak, *Abū Firās*, Leiden 1895, p. 165-166 (esto, 279 vers.) e ricorrono anonimi nelle *Mille ed una Notte* (notte 153 delle edd. egiziane); vi si afferma che l'ebbrezza è data dagli sguardi (*laḥẓ*) del coppiere e non dal vino da lui mesciuto. Altrove (*Dīwān*, Beirut 1910, $119_5$) Abū Firās parla di chi gli dà a bere كاسين من لحظ ومن صهباء. — La connessione delle coppe con le « pupille » si trova in versi di contenuto ṣūfico composti verisimilmente da al-Būrīnī († 1024 eg.) e da lui stesso citati nel commento ai due ultimi versi della *ḫamriyyah* (II, 163); il primo dice:

الا يا ايها الساقي ادر كاسات احداق

[1] Alle citazioni da me addotte in *Riv.* p. 66, si aggiungono il vs. 759 D del poema ed il vs. 2 della 1ª qaṣ. in *-li*, donde pure risulta in modo evidente che per Ibn al-Fāriḍ *fatà* designa non un maestro, ma un novizio oppure un mistico di grado inferiore ai sommi.

Digitized by Google

tanta altezza pensasse a lodarli perché gli hanno insegnato a nascondere agli altri il suo ardore mistico.

*Vs.* 5. La scelta fra le due interpretazioni d'al-Kāšānī (e mia) e d'ʿAbd al-Ġanī (e D. M.) è questione di gusto; quindi è inutile discutere. In ogni caso il primo emistichio avrebbe potuto esser tradotto più letteralmente.

*Vs.* 7. Attenendosi alla spiegazione di ʿAbd al-Ġanī, il D. M. fa perdere il contrasto fra i due termini tecnici *waǵd* e *faqd*, da me spiegati in *Rir.* p. 69, e che invece il D. M. aveva presi a torto nel loro senso non tecnico.

*Vs.* 10. Il lettore ha la scelta tra la spiegazione d'al-Kāšānī (e mia), così ben d'accordo con le dottrine ṣūfiche (*Rir.* p. 70) e d'Ibn al-Fāriḍ, e quella del D. M., parzialmente basata su ʿAbd al-Ġanī.

*Vs.* 214. Naturalmente entrambe le spiegazioni sono legittime, ma quella di ʿAbd al-Ġanī (e D. M.) ha lo svantaggio di lasciar campato in aria, senza complemento, il تحلّت « si adornò » contrariamente all'uso comune. Del resto io non avevo discusso questo punto, bensì tutto il brano vs. 212-214, mal tradotto dal D. M.

*Vs.* 296 [1]. Il D. M. l'aveva tradotto senza troppo riflettere: ora cerca di giustificare il suo futuro per فقد سدت mediante un ripiego poco conforme alle buone regole d'interpretazione, ossia applicando ad un poeta dalla sintassi sempre così piana come Ibn al-Fāriḍ la preziosità grammaticale ricorrente nel passo di az-Zamaḫšarī da lui citato. Per essere esatto il D. M. avrebbe almeno dovuto rendere il قد con una qualche particella asseverativa (« certamente », « senza dubbio » ecc.); poichè i grammatici arabi affermano che in questi casi, modellati sul passo coranico abitualmente

[1] Si noti che in questo vs. al-Kāšānī legge *anfasi* in luogo della solita lezione *anfusi*, come risulta dalle parole del suo commento: وانفسى افعل التفضيل من النفاسة. La variante non è indicata nella tabella del D. M. (*Poema*, p. 73-83), redatta senza tener conto delle vocalizzazioni risultanti dai comm. d'al-Kāšānī e d'ʿAbd al-Ġanī (cfr. *Rir.* p. $59_{2-4}$).

Digitized by Google

citato « *qad aflaḥa man zakkāhā* » (*Cor.* 91$_9$), قد è un corroborativo dell'asserzione; cfr. Lane, p. 2491 *a*; Howell, II, 606-607. — Senonchè la nuova giustificazione del D. M. non mi pare sostenibile né dal punto di vista linguistico nè da quello tecnico del ṣūfismo. Non dal punto di vista linguistico, poichè un فقد seguito da perfetto, che apparentemente possa tradursi con un futuro, non mi pare che possa aver luogo se non nell'apodosi d'un periodo condizionale; circostanza questa che non si verifica nel vs. in questione, ove l'imperativo فطب è semplice conseguenza di quanto precede nei vs. 294-295, e per questo e per il suo significato (quando lo si traduca rettamente [1]) non forma la protasi d'un periodo condizionale. Non dal punto di vista tecnico del ṣūfismo, perchè il poeta si rivolge ad un giovane che è arrivato già all'amore mistico (فتى الحب vs. 294 D); e siccome per i Ṣūfī, compreso Ibn al-Fāriḍ, chi è giunto a questo punto ha ormai superato tutte le stazioni (*maqāmāt*) della via ascetica ed è già al di sopra di tutti gli asceti (*ʿubbād*), è chiaro che il poeta col suo فقد سدت non si può riferire al futuro, ma al passato, come del resto vuole l'uso linguistico ordinario (seguito da Ibn al-Fāriḍ anche nell'identica costruzione ricorrente nell'ultimo vs. della qaṣ. in *-ǵi*).

Il D. M. aggiunge che il passo del commento d'al-Kāšānī, da lui riferito nel testo arabo, sembra dar ragione alla sua interpretazione basata sul tempo futuro. Ma quel passo che parafrasa il verso del poeta, dice, come ognuno può vedere: « poichè tu, benchè ti trovi in un grado [mistico] « inferiore al mio, ormai (فقد) hai conseguito un grado « [ch'è] al di sopra di quello dei devoti e degli asceti, e « mediante esso sei divenuto loro signore ». — Il testo è così esplicito (anche se non si tenga conto del resto del com-

[1] Si cfr. la traduzione D. M. da me riportata in *Riv.* p. 75. Per il vero significato di quella frase (« rallegrarsi di ... ») si veda, oltre ai dizionari, anche il *ṭibtu nafsᵘⁿ* « mi rallegrai » del vs. 35 della qaṣ. in *-ākā*.

Digitized by Google

ment»), che l'affermazione del D. M. può spiegarsi soltanto come un effetto del velo che le sue prevenzioni in questa materia fanno alla sua abituale perspicacia ed alla sua conoscenza dell'arabo.

*Vs. 299.* In arabo, come si può vedere dai lessici e dal significato stesso della radice, *walā'* non è « amore », bensì « amicizia » ovvero « parentela » (sovra tutto acquistata per patto, come nel caso di rapporto fra patrono e cliente, o di affiliazione a tribù); perciò nel poema e nelle poesie minori, Ibn al-Fāriḍ, quando vuol indicare l' « amore » con un vocabolo della misura ⏑ –, usa sempre هوى e non mai ولا; gli esempi sono innumerevoli. Invece ولا è usato dal poeta soltanto in dipendenza del patto stretto con la divinità nella vita preterrena (v. qui sopra, p. 536 con la n. 3); oppure per esprimere il rapporto di parentela stabilitosi fra il poeta e Maometto a causa dell'iniziazione mistica, com'è il caso del vs. 299 di cui ci stiamo occupando (cf. *Riv.* p. 76), e come risulta evidente dall'ultimo verso della qaṣ. in *-ayy*, che accenna in modo esplicito alla parentela conclusa fra il poeta e la famiglia dell'inviato di Dio (عقدي ولا عترة المبعوث) Si aggiunga che questo rapporto di *walā'* (parentela acquisita, patronato, affiliazione) conferisce, in diritto musulmano, speciali diritti di eredità ad una parte o a l'entrambe le parti così collegate fra loro; quindi si spiega a meglio l'allusione alla « eredità » (*mīrāṯ*) contenuta in questo stesso vs. 299. — Pertanto il D. M. ha torto d'insistere sulla sua vecchia interpretazione di ولا con « amore ». Quanto poi al preferire il simbolismo d'ʿAbd al-Ġanī alla spiegazione d'al-Kāšānī e mia, non c'è che da lasciar giudice il lettore.

*Vs. 376.* Ben volentieri prendo atto che il D. M. intendeva far dipendere بها da اباهي.

*Vs. 377-378.* Sta benissimo che il من del vs. 377 possa prendersi come un partitivo dipendente da ما, oppure (come preferisce il D. M.) esser fatto dipendere da املت. — La nuova proposta del D. M. di legare il vs. 378 col precedente è ottima (purchè però non si definisca, come fa il D. M.,

Digitized by Google

*wāw al-ḥāl* quel و iniziale del vs. 378, essendo ciò impossibile grammaticalmente); quindi nella mia versione di *Riv.* p. 80, si trasporti il punto interrogativo dalla fine del penultimo alla fine dell'ultimo vs., ed al principio di questo, in luogo di « Il », si ponga « e che il ». — Riguardo all'*ištimāl*, i due commentatori furono obbligati ad una interpretazione alquanto forzata (non corrispondente all'uso d'Ibn al-Fāriḍ nel resto del poema) soltanto perchè quasi certamente ignoravano quel senso particolare di اشتمل, limitato ad un certo gruppo di scrittori e registrato quindi solo nel *Supplément* del Dozy (cfr. *Riv.* p. 80). L'insistenza del D. M. nel seguirli ancora non mi pare abbastanza giustificata.

*Vs. 390-392.* Fra l'interpretazione così lambiccata d'ʿAbd al-Ġanī e del D. M. e quella da me esposta in *Riv.* p. 81, così naturale e così in armonia col parallelismo intercedente fra quel brano e le figure della lirica amorosa araba, giudichi il lettore.

*Vs. 563-564*[1]. Fanno parte del lungo brano (vs. 557-564 D) di cui il D. M. non aveva afferrato il senso. Dopo quello che ho detto in *Riv.* p. 86, difficilmente si potrà preferire l'interpretazione di الجمع data da ʿAbd al-Ġanī a quella di al-Kāšānī; anche l'esatto ed evidente parallelismo del ... للجمع من (iniziale della coppia di versi 563-564) con il ... من ... ل iniziale di ciascuna delle tre coppie anteriori di versi 557-558, 559-560, 561-562, esclude in modo sicuro la traduzione del D. M. (« *nell'*unione »). Riguardo ad النظرية, la sua contrapposizione ad العملية del vs. 559 è così evidente, che non si può ometterla nella traduzione per sostituirvi (come fa il D. M.) un senso che non è giustificato dall'uso linguistico ordinario e nemmeno da quello d'Ibn al-Fāriḍ e dei mistici suoi predecessori. — Quanto al *buʿūṯu tanazzuhⁱⁿ*, anche dato (e non concesso) che qui *buʿūṯ* significhi « eserciti » come scrive ʿAbd al-Ġanī, non si sarebbe mai potuto tradurre, come aveva fatto il D. M., « eserciti che respingono energicamente il nemico »; *tanazzaha* è verbo intransitivo,

[1] Per errore indicati in *Riv.* p. 84 come vs. 562-563 D = 561-562 K.

Digitized by Google

sicché, per arrivare al senso voluto dal D. M. nel *Poema*, bisognerebbe leggere *bu'ūṯ^un tanazzihu*, andando contro l'unanime tradizione del verso, rompendo barbaramente la cadenza simmetrica delle varie parti di quel verso stesso, mettendosi in disaccordo con lo stesso commento d'ʿAbd al-Ġanī citato dal D. M., ed infine ammettendo per *nazzaha* il significato di « respingere nemici a mano armata », che non credo sia mai esistito in arabo [1]. Nemmeno capisco qual senso venga fuori dalla traduzione « eserciti » che il D. M. continua a propugnare e che, almeno ora, avrebbe dovuto spiegarci che cosa significhi, sia pure sostituendo alla sua primitiva traduzione di *tanazzuh* il senso, ch'egli ora sembra intendere, di *tabāʿud* ossia di « allontanarsi gli uni dagli altri » [2].

Infine il D. M. dice d'essersi attenuto all'interpretazione d'ʿAbd al-Ġanī nel tradurre questi versi 562-563 D, perchè essa gli era sembrata e gli sembra « consona al senso dei versi precedenti ». Ora mi consenta l'egregio p. D. M. ch'io qui rimetta le cose a posto: nella sua traduzione, che il lettore può veder riferita e discussa da me in *Riv.* p. 85-86, il D. M. ha seguito ʿAbd al-Ġanī soltanto in parte; per il resto ha fatto da sé e, come ognuno può vedere, non è stato felice. E non poteva esserlo, perché gli era sfuggito quel ch'io ho spiegato in *Riv.* p. 84-86, ossia che il gruppo di vs. 557-564 D forma un tutto inscindibile, illustrante un unico *ḥadīṯ*, e presupponente la gradazione di *islām*, *īmān* ed *iḥsān*, ove *iḥsān* (come ho detto in *Riv.* p. 84, n.i 1 e 2) è il grado massimo, corrispondente allo stato mistico, e non « il far del bene », come ha tradotto il D. M. applicando qui a torto il senso ordinario, non ṣūfico, del vocabolo. Non è quindi il caso di dire che la traduzione del D. M. dei

[1] E che naturalmente non ricorre nemmeno nei versi d'Ibn al-Fāriḍ nei quali il verbo *nazzaha* è adoperato: vs. 6 della qaṣ. in *-li* e vs. 2 del dūbayt in *-ahahu*.

[2] Al-Kāšānī prende *tanazzuh* nel senso di « tenersi lontano [da ciò ch'è disonorevole e impuro] »; quindi la frase significherebbe « incitamenti puri [da bassezze] ».

Digitized by Google

vs. 563-564 fosse giustificabile perchè « consona al senso dei versi precedenti », e meno ancora che il suo « eserciti che respingono energicamente il nemico » rispondesse in un qualsiasi modo a ciò che precede.

*Vs. 617-618.* Per quel che concerne *ʿālim*, contrapposto ad *ʿārif*, dopo quel che ho detto in *Riv.* p. 87, mi par difficile preferire la spiegazione d'ʿAbd al-Ġanī (che non è nemmeno quella di D. M. nel *Poema*) a quella d'al-Kāšānī e mia. — In quanto ad *ʿazīmah*, oltre a *Riv.* p. 87-88, si veda ciò che ho scritto qui sopra, p. 529 circa la insostenibilità della versione anche ora patrocinata dal D. M.

*Vs. 646-648.* V. qui sopra, p. 539-540.

Appendice I. — A mostrare meglio quanta cautela occorra nel giudicare dell'eterodossia e del panteismo di mistici musulmani e quanto sia inopportuno applicare a loro i concetti rigorosi di alcuni sistemi filosofici nostri, valgano gli esempi seguenti.

*a*) Supponiamo per un momento (cfr. qui sopra, p. 518) che il D. M. abbia ragione nel credere che il poeta, mediante il paragone con le ombre cinesi contenuto nei vs. 677-713 D, intendesse mostrare che « l'unica forza operante » nell'universo è Dio; forse che questa conclusione sarebbe, per i Musulmani, eterodossa e panteistica, come vuole il D. M.? No certamente: e ne è prova decisiva il fatto che già l'ortodosso al-Ġazālī († 505 eg.), in un noto passo dell'*Iḥyā'* (IV, 90-91) anche da me additato in *Riv.* p. 94-95 n. 2, paragona lo spettacolo del mondo a quello dei burattini; come i piccoli spettatori si divertono, credendo che quei fantocci del teatro si muovano da sé quasi fossero vivi, ed ignorando che invece essi sono mossi dal burattinaio mediante fili sottili invisibili nell'oscurità, così il più degli uomini (a differenza dei dotti العلماء) non s'avvede che quanto accade nel mondo è opera di Dio, agente per mezzo della gerarchia angelica ecc. — La Scolastica dell'islām, come ho notato qui sopra, p. 513 n. 1, accentua moltissimo la trascendenza e l'onnipotenza di Dio; quindi è costretta ad attenuare molto la



Digitized by Google

realtà dell'universo e l'importanza del contingente, come si può vedere dai testi riferiti in *Riv.* p. 45-47 e dalla citazione qui sopra, p. 516 n. 2. Per la teologia musulmana l'unico vero agente (*fā'il*), l'unico che veramente eserciti influsso (*mu'aṯṯir*) è Dio, poichè l'aver influsso (*aṯar*) spetta a lui solo [1]. Il principio di causalità non esiste nell'universo; quelli che noi erroneamente chiamiamo causa ed effetto sono creati volta per volta da Dio separatamente e per Suo libero arbitrio non legato da alcuna necessità, cosicchè l'ordine naturale delle cose è un concetto puramente illusorio. La creazione è continua; i corpi sono composti di atomi i quali non possono sussistere senza « accidenti », e questi « accidenti » sono creati da Dio in ogni atomo di tempo per ogni atomo del corpo; senza di che nessun corpo continuerebbe a sussistere e la sostanza perirebbe. Anche le azioni degli uomini sono materialmente eseguite dall'uomo, ma create di volta in volta da Dio e potenzialmente esistenti ab aeterno nella Sua volontà, nel Suo decreto eterno [2]. — In base ad una teologia siffatta, non si può negare che Dio sia « l'unica forza operante » [3]; e si comprende che le istruzioni annesse allo Statuto della Società per la formazione di missionari musulmani (*ǧamā'at ad-da'wah wa 'l-iršād*), fondata al Cairo nel 1329 eg., 1911 Cr., a proposito dell'insegnamento delle moderne scienze fisiche e naturali prescrivano che le cosiddette « leggi » di queste scienze siano

[1] Si veda qualunque trattato teologico ortodosso; p. es. Muḥ. b. Yūsuf as-Sunūsī, *Šarḥ Umm al-barāhīn,* Cairo 1315 (marg. delle glosse d'ad-Dasūqī), p. 40: لا اثر لكل ما سواه تعالى في اثر ما البتة.

[2] Lo stesso si dica a proposito delle sfere celesti, degli angeli e dei ǧinn; p. es. ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-ġayb,* Cairo 1308[-1310], IV, 239 (ad *Cor.* $7_{52}$): كل امر يصدر عن فلك او ملك او جني او انسي فمخالق ذلك الامر في الحقيقة هو الله سبحانه لا غير.

[3] Interessante a questo proposito è al-Ġazālī, *Iḥyā',* IV, 230, d. b.-$231_6$ (k. at-tawḥīd, verso la fine del 1° šaṭr) = al-Murtaḍà, *Itḥāf,* IX, 428-429, ove si spiega che l'epiteto di *fā'il* « agente » spetta in verità solo a Dio, e che la sua applicazione all'uomo va considerata come metafora impropria introdotta dai filologi.

Digitized by Google

esposte come « consuetudini di Dio » (*sunnah ilāhiyyah*), e, p. es., si parli della « consuetudine di Dio altissimo circa « (في) l'attrazione universale », della « consuetudine di Dio « altissimo circa la dilatazione dei corpi per il calore », ecc. Inoltre in base a tutto questo ci possiamo spiegare come al-Ġazālī, senza intendimenti panteistici, scriva in un libro che certamente non è di ṣūfismo esoterico, ossia nell' *Iḥyā'* [1]:

« **Dio non guarda ad altri in quanto questi siano altri che Lui, ma guarda soltanto alla Sua propria essenza ed alle Sue proprie azioni; [ché] nell'esistente (*wuǧūd*) non c'è se non l'essenza Sua e le Sue azioni. Perciò lo šayḫ Abū Sa'īd al-Mayhanī [2], — Dio l'abbia in misericordia — allorchè fu recitato**

[1] *Iḥyā'*, IV, 296 (k. al-maḥabbah, bayān maḥabbat Allāh li 'l-'abd) = al-Murtaḍà az-Zabīdī, *Itḥāf*, IX, 612. — Cfr. D. B. Macdonald, *Aspects of Islam*, New York 1911, p. 143-144, a proposito dei teologi musulmani: « It is true that they, though knew it not, were « bound for the same goal [= il panteismo] from another side. Their « absolute, personified Will, from which all things depend, was lea- « ding them to a monism in which nothing but that very personal « Will had any real existence and of which the material world was « a mere passing dream. But to that they eyes were holden ».

[2] Così pronunziato secondo Yāqūt, *Dizion. geograf.* s. v. ميهنة; invece al-Mīhanī secondo as-Sam'ānī, *Ansāb*, f. 550 r. (seguito tacitamente da al-Murtaḍà, *Itḥāf*, l. c., e IX, 56 basso, e *TA*, IX, 355). È un ṣūfī illustre † 440 eg., assai lodato dal suo contemporaneo al-Huǧwīrī, che ne parla a lungo a p. 164-166 (vers. Nicholson) e lo cita altre 11 volte nel suo libro considerandolo come un ortodosso. I suoi nomi, secondo al-Huǧwīrī, sono Faḍl Allāh b. Muḥ. (detto abitualmente Abū Sa'īd b. Abī 'l-Ḫayr; cfr. anche Yāqūt, *l. c.*); invece Faḍl Allāh (oppure al-Faḍl) b. Aḥmad b. Muḥ., secondo as-Sam'ānī, *l. c.*, al-Murtaḍà, *l. c.* (« al-Fuḍayl » in *Itḥāf* è errore di stampa), Ibn as-Subkī, *Ṭabaqāt*, IV, 10. Si avverta che nel *TA*, IX, $355_6$ بابي الحسن va corretto in بابن ابي الخير, e che IX, $355_5$ in luogo di السعدي bisogna leggere اسعد بن (si tratta del figlio As'ad, non meno famoso del padre). — Egli è pure famoso per le sue quartine mistiche in persiano: oltre alle monografie di H. Ethé (1875, 1878) e di V. Žukovski (1899), cfr. I. Pizzi, *Storia della poesia persiana*, Torino 1894, I, 209-211, 249-250; Ed. Browne, *A literary history of Persia*, London 1902-1906, II, 261-269; R. A. Nicholson art. « Abū Sa'īd Faḍl Allāh » nella *Encycl. de l'Islām*, I, 106-107.

Digitized by Google

innanzi a lui il detto di Dio [*Cor.* $5_{59}$]: "Egli li amerà ed essi Lo ameranno", esclamò: In verità (*bi ḥaqq*) Lo ameranno, poichè Egli non ama che sé stesso [1]. Ciò nel senso ch'Egli è il tutto e che nell'esistente non c'è se non Lui. Or chi ama soltanto sé stesso e le sue proprie azioni e le sue proprie opere (*taṣānīf*) non oltrepassa col suo amore la propria essenza e le cose che susseguono (*tawābi'*) a questa sua essenza, in quanto sono collegate (*muta'alliqah*) con la sua essenza; pertanto egli non ama se non sé stesso. Le espressioni che ricorrono [nei testi sacri] circa il Suo amore verso i Suoi servi vanno interpretate figuratamente (*mu'awwal*), ed il loro significato torna a questo: ch'Egli toglie via il velo dal cuore dell'uomo affinchè questi Lo veda col cuore, ch'egli dà all'uomo il potere d'avvicinarsi a Lui, e ch'Egli vuole ciò in lui sin dall'eternità (*azal*); sicché il Suo amore per colui ch'Egli ama, è esistente ab aeterno (*azalī*) in quanto si riferisce (*uḍīfa*) alla volontà eterna [di Dio], la quale esige (*iqtaḍat*) che quest'uomo possa percorrere le vie [conducenti] verso quella vicinanza; mentre [quello stesso amore], in quanto si riferisce all'atto di Dio di togliere il velo dal cuore del Suo servo, ha origine nel tempo (*fa huwa ḥādiṯ*) e sorge col sorgere (*ḥudūṯ*) del motivo occasionale che lo esige ».

Si tenga presente un brano come questo; si tengano presenti inoltre le affermazioni d'autori ortodossi, che i mistici sommi non vedono più nell'universo se non Dio [2], e si avrà la chiave per intendere parecchi punti del poema d'Ibn al-

[1] Questo detto d'Abū Sa'īd al-Mayhanī è riferito e commentato nello stesso senso anche nell'*Iḥyā'*, IV, 79 (k. aṣ-ṣabr, bayān ṭarīq kašf al-ġaṭā' = al-Murtaḍà, *Itḥāf*, IX, 56). Il brano è troppo lungo per essere qui riferito; al Ġazālī afferma che l'esistenza vera appartiene soltanto a Dio, che il tutto da Lui proviene ed a Lui ritorna (ان الكل منه مصدره واليه مرجعه), e ch'Egli pertanto è il ringraziante ed il ringraziato, il lodante e il lodato, l'amante e l'amato.

[2] Si vedano i testi da me tradotti in *Ric.* p. 44-49, ai quali, per non uscire da al-Ġazālī, si possono aggiungere i brani interessantissimi di *Iḥyā'*, IV, 218-220 (k. at-tawakkul, bayān ḥaqīqat at-tawḥīd = al-Murtaḍà, *Itḥāf*, IX, 390-393); *Iḥyā'*, IV, 78-80 (k. aṣ-ṣabr, bayān ṭarīq kašf al-ġaṭā' = *Itḥāf*, IX, 56-58); *al-Arba'īn*, Cairo 1328, p. 276-280 (IV° qism, 7° aṣl); *al-Imlā'*, passo riferito da al-Murtaḍà, *Itḥāf*, IX, 394-400 (notevoli sovra tutto le p. 399-400 sul *tawḥīd* dei *ṣiddīqūn* o santi ṣūfī).

Digitized by Google

Fāriḍ aventi un'apparenza panteistica per chi li giudica con i criteri della teologia cattolica. — Infine non si deve dimenticare che nella teologia speculativa dell'islām manca quella ch'è una delle caratteristiche della Scolastica cristiana (intesa nel senso datole dal De Wulf), ossia la preoccupazione costante e gravissima di opporsi ad ogni idea la quale possa in qualche modo collegarsi a concetti di sapore più o meno tendente al panteismo.

*b*) Quanto all'espediente di far parlare più volte Dio per bocca del mistico nello stato d'unione completa, oltre a ciò che già ho esposto in *Ric.* p. 49 e qui sopra, p. 503 e 530, si consideri p. es. anche quello che, più di 150 anni prima di Ibn al-Fāriḍ, scriveva l'ortodosso persiano al-Hujwīrī (*Kašf al-maḥǧūb*, trad. Nicholson, p. 333) dopo aver affermato che la « contemplazione » od unione mistica è un « attributo dell'intimo dell'animo (*sirr*) e non può essere espressa se non metaforicamente »:

« Hence silence ranks higher than speech, for silence is a sign of contemplation (*mushâhadat*), whereas speech is a sign of ocular testimony (*shahâdat*). Accordingly the Apostle, when he attained proximity to God, said: " I cannot tell Thy praise " [1], because he was in contemplation, and contemplation in the degree of love is perfect unity (*yagânagi*), and any outward expression in unity is other-ness (*bégânagi*). Then he said: " Thou hast praised Thyself " [2], i. e. Thy words are mine, and Thy praise is mine, and I do not deem my tongue capable of expressing what I feel ».

Quindi nella somma unione il mistico non può parlare

[1] Qui e sotto allude a un noto ḥadīṯ, secondo il quale Maometto, invitato da Dio a prostrarsi e ad avvicinarsi (cfr. *Cor.*, $96_{19}$), risponde nella prostrazione: اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك. Il ḥadīṯ è largamente commentato da Abū Naṣr as-Sarrāǧ, *K. al-luma'*, p. 113, e da al-Ġazālī, *Iḥyā'*, I, 80 (= al-Murtaḍà, *Itḥāf*, IX, 58-59); cf. anche al-Hujwīrī 296 e l'allusione in L. Massignon, *Kitâb al Ṭawâsîn*, Paris 1913, p. 83.

[2] Dio avrebbe lodato sé stesso e riconosciuto il proprio « esser unico » (*waḥdāniyyah*) prima della creazione: Abū Naṣr as-Sarrāǧ, p. $113_{16-17}$ (cfr. $383_{18-19}$).

Digitized by Google

che con le parole di Dio, come già un secolo prima dello stesso al-Hugwīrī affermava un altro ortodosso, Abū Naṣr as-Sarrāǧ († 378 eg.), *Kitāb al-luma'*, ed. Nicholson, p. 383:

« Sappi che quando il servo [di Dio] ha la certezza della vicinanza del suo Signore a lui, e la certezza ch'Egli è presente nel suo cuore e sorveglia i suoi pensieri, ogni pensiero che venga al suo cuore è come se il Vero (= Iddio) glie lo dicesse (يخاطبه بذلك), ed ogni cosa ch'egli medita nell'intimo (*sirr*) suo è come se Dio altissimo glie la dicesse; poichè i pensieri ed i moti dell'intimo [dell'animo] e ciò che accade nei cuori hanno il loro principio da Dio e la loro fine verso Dio ».

Appunto di questo concetto Abū Naṣr as-Sarrāǧ si vale anche a p. 396, per spiegare che il famoso aš-Šiblī († 334 eg.), quando a certi visitatori uscenti dalla sua casa disse: « Pas- « sate, io sono con voi ovunque voi siate; voi siete sotto la « mia sorveglianza (*ri'āyah*) e sotto la mia salvaguardia « (*kilāyah* = *kilā'ah*) », parlava come se fosse Dio, essendo in istato di perfetta unione mistica e di annientamento (*maḥq*) del suo proprio io.

Sarebbe facile moltiplicare esempi di questo genere, che sono indispensabili per intendere il poema d'Ibn al-Fāriḍ e il giudizio della maggioranza dei suoi contemporanei, e ci mostrano una volta di più quanto maggiori audacie di linguaggio siano lecite ai mistici dell'islām in confronto a quelli cristiani. Ai motivi di ciò, brevemente accennati qui stesso e in *Rir.* p. 49-50 e $52_{23-29}$, si aggiunga anche il fatto che la teologia speculativa dell'islamismo non ha saputo allargare il suo programma originario e quindi non ha sottoposto a particolare studio dogmatico-filosofico i fatti della vita mistica. Perciò, benché tra i Musulmani non siano mancati uomini eminenti contemporaneamente nella teologia e nel ṣūfismo, non incontriamo nell'islām opere sulla teoria teologico-filosofica della mistica, paragonabili in qualche modo ai grandi trattati cattolici dei secoli XVII e XVIII, aventi come autori Alvarez de Paz, de Vallgornera, Antonio dello Spirito Santo, Lopez de Ezquerra, Brancati, Scaramelli, Schram ed altri.

Digitized by Google

APPENDICE II. — Pongo qui alcune aggiunte al mio articolo di *Riv.* p. 1-106.

*Pag. 8.* La recensione del *dīwān* d'Ibn al-Fāriḍ curata da ʿAlī (figlio d'una sua figlia), corrisponde a quella ch'egli aveva ricevuta oralmente da Kamāl ad-dīn Muḥammad, figlio del poeta, salvo l'aggiunta della qaṣīdah in *barāqiʿu* [1] scoperta da ʿAlī soltanto nel raǧab 733, circa 100 anni lunari dopo la morte del poeta e 40 dopo la morte di Kamāl ad-dīn. V. l'ed. *princeps* di Aleppo, p. 128 e l'ed. coi comm. d'al-Būrīnī ecc., Cairo 1310, II, 114. — Inoltre ʿAlī ha attinto dalla recensione (*riwāyah*) di Zakī ad-dīn ʿAbd al-ʿAẓīm al-Munḏirī († 656 eg.) i distici (non dūbayt) in *-īli, -iqu* ed *-arā*; v. l'ed. di Aleppo p. 122, e la cairina con il comm. d' al-Būrīnī, II, 194-195.

*Pag. 9 lin. 2:* In luogo di *Belfanti* si legga *Belfante*, come mi risulta da notizia d' un italiano di Aleppo, il signor Giorgio Sola.

*Pag. 29-30:* I due termini *ʿālam aš-šahādah* ed *ʿālam al-ġayb* sono calcati sui passi coranici nei quali Dio è detto « conoscitore di ciò che è assente (= occulto) e di ciò ch'è presente », عالم الغيب والشهادة (*Cor.* $6_{73}$, $13_{10}$, $32_{5}$, $59_{22}$, $64_{18}$ al nomin.; $9_{95}$, $9_{106}$, $23_{94}$, $62_{8}$ al genit.; $39_{47}$ all'accusativo).

*Pag. 30:* L'origine coranica, da me additata, delle due denominazioni di *ʿālam al-ḫalq* ed *ʿālam al-amr*, era già stata riconosciuta da Abū 't-Ṯanā' Maḥmūd al-Iṣfahānī († 749 eg.), *Maṭāliʿ al-anẓār fī šarḥ ṭawāliʿ al-anwār*, Costantinopoli 1305, p. $9_{15}$ (= ed. Cairo 1323, p. $5_{25}$).

[1] Questa qaṣīdah di 25 vs., il cui 2° vs. termina in *al-madāmiʿu*, non va confusa con l'altra di 60 vs., il primo dei quali è uguale al primo dell'altra, ed il 2° termina in *sāṭiʿu*; questa seconda qaṣ., soppressa nelle edd. beirutine, era stata composta dal *sibṭ* 'Alī nel rabīʿ I 733, prima di scoprire la qaṣ. autentica: v. l'ed. di Aleppo, p. 114-117, e la cairina con i comm. d'al-Būrīnī, II, 207-214. — Inoltre il *sibṭ* 'Alī ha composto nella 1ª decade di ḏū 'l-qaʿdah 733 una qaṣ. di 25 vs. (il primo dei quali termina in *aʿlāmī*), incorporandovi 6 versi autentici di Ibn al-Fāriḍ; essa manca nelle edd. beirutine, ma si trova nell'ed. di Aleppo, p. 136-137, e nella cairina II, 214-220.

Digitized by Google

*Pag. 15 n. 5:* Lo stesso concetto è anche nell'*al-Maḍnūn aṣ-ṣaġīr* d'al-Ġazālī, Cairo 1309, p. 7 (trad. in M. Asín, *Algazel*, I, Zaragoza 1901, 711-713).

*Pag. 61 nota:* Ho accennato al parallelismo, tanto etimologico quanto di significato tecnico, che intercede rispettivamente fra i termini *ittiṣāl* (o *wiṣāl*) ed *ittiḥād* usati dai Ṣūfī per designare due concetti dell'unione mistica, ed i termini συνάφεια ed ἕνωσις adoperati dalla teologia greca per esprimere due corrispondenti concetti circa l'unione della natura umana con la natura divina nel Cristo. Parallelismo tanto più notevole, in quanto che, come la ἕνωσις è intesa talora καθ' ὑπόστασιν solamente (ed allora non differisce dalla συνάφεια) e talora κατὰ φύσιν, φυσική, così anche l'*ittiḥād* è inteso da alcuni Ṣūfī nel senso dell'*ittiṣāl* e da altri in quello di vera identificazione sostanziale del mistico con Dio nello stato d'unione. — Poichè qui sopra p. 521, ho avuto da ricordare il terzo dei tre concetti d'unione mistica, cioè il *ḥulūl*, mi sembra opportuno aggiungere che anche questo, per il significato etimologico e per l'uso tecnico, corrisponde all'altro modo di concepire l'unione del Verbo con l'umanità di Gesù, ossia all'ἐνοίκησις o κατοίκησις « inhabitatio » della scuola d'Antiochia (Teodoro da Mopsuestia † 428, ecc.) e del Nestorianismo, per cui Dio (o il Verbo) e l'uomo venivano ad essere in Cristo due persone indipendenti, delle quali la prima « abitava » nella seconda come sotto una tenda od in un tempio.

Questi parallelismi sono casuali, cioè dovuti al fatto che forse non vi sono altri modi di concepire l'unione del divino con l'umano, oppure rappresentano veramente calchi delle dottrine mistiche sulle varie dottrine cristologiche? Una risposta sicura a questa domanda non potrà venir data se non quando sarà meglio conosciuta la mistica cristiana dell'Oriente greco e siro; poichè non è verisimile che i Musulmani di loro iniziativa ricorressero a concetti cristologici per spiegare l'unione mistica. Invece ciò poteva sembrare naturale nel cristianesimo; ed infatti in s. Massimo il confessore (nato il 580 a Costantinopoli, e † 662) la dottrina

Digitized by Google

del Verbo incarnato è anche il centro della dottrina mistica.

*Pag. 62-63:* Alle citazioni sull'uso di نظرة in Ibn al-Fāriḍ si aggiungano vs. 139 D = 138 K del poema, vs. 27 della qaṣ. in *-lu* e vs. 50 della *tā'iyyah* minore.

*Pag. 66:* Sull'uso di فتى in Ibn al-Fāriḍ si aggiungano le citazioni indicate qui sopra, p. 543 n. 1.

*Pag. 88-89 n. 2:* Già M. Asín, *Abenmasarra*, Madrid 1914, p. 73 n. 1, aveva osservato: « La doctrina sufí [ma « già anteriore al ṣūfismo] de la preexistencia de Mahoma « no es más que una adaptación al islam del dogma cri- « stiano de la encarnación del Verbo, y de la consiguiente « preexistencia de Jesucristo en el plan eterno de la mente « divina ». Contemporaneamente all'Asín, e sempre riferendosi soltanto ai Ṣūfī, il Nicholson, *The mystics of Islam*, London 1914, p. 82-83, scriveva: « An interesting parallel « might be drawn here between the Christian and Sūfī do- « ctrines. The same expressions are applied to the founder « of Islam which are used by St. John, St. Paul, and later « mystical theologians concerning Christ. Thus, Mohammed « is called the Light of God, he is said to have existed be- « fore the creation of the world, he is adored as the source « of all life, actual and possible, he is the Perfect Man ».

*Pag. 89 n. 2:* Sulle tavolette degli scolari e sovra tutto circa le precauzioni consigliate per lavarle, quando vi siano stati scritti passi coranici, v. I. Goldziher, art. « Education (Muslim) » nella *Encycl. of Relig. a. Ethics*, V (Edinburgh 1912), p. 200 col. *b*.

*Pag. 93 segg.:* In una brevissima nota che, a causa della guerra, né io né il D. M. potevamo conoscere, J. Horovitz, *Ibn al-Fāriḍ über das Schattenspiel* (DIsl., VIII, 1918, 298-299), aveva già rilevato che i vs. 677-709 D descrivono il giuoco delle ombre cinesi. L'Horovitz interpreta come me (*Riv.* p. 93) e come al-Kāšānī i vs. 683-684 D, ossia li riferisce all'impressione profonda che lo spettacolo esercita sull'animo degli spettatori. — Il collega Asín mi avverte gentilmente di aver accennato, nelle *Addenda et*

Digitized by Google

*corrigenda* al libro d'Ibn Ḥazm da lui tradotto (*Riv.* p. 94, n. 1), ad un passo d'Ibn ʿArabī, *Futūḥāt* III, 89 [= ed. Cairo 1329, III, 68, bāb 317°], paragonante il mondo allo spettacolo delle ombre cinesi (*ḫayāl as-sitārah*), che piacciono tanto ai ragazzi piccoli (الصبيان الصغار), i quali s'interessano a loro vivamente, senza pensare ch'esse e le parole loro sono prodotte dal giocoliere (*lāʿib*); « il rapporto del mondo « a Dio è come il rapporto di queste figure (*ṣuwar*) a colui « che le muove, e questo schermo [sul quale le figure ven- « gono formate] è il velo del segreto del destino stabilito « riguardo alle creature » (وان هذه الستارة حجاب سر القدر المحكم في الخلائق). — Cfr. qui sopra, p. 549, il passo d'al-Ġazālī relativo al teatro delle marionette (non delle ombre cinesi).

*Pag. 95 sgg.*: L'espressione وقد طلعت شمس الشهود فاشرق الوجود del vs. 714 D ricorda molto questo passo d'al-Qušayrī († 465 eg.), *Risālah*, Cairo 1318, p. $47_{15-16}$: ثم المشاهدة وهي حضور الحق من غير بقاء تهمة فاذا اصحت سماء السر عن غيوم الستر فشمس الشهود مشرقة عن برج الشرف.

*Pag. 96-97 n. 2:* Il collega Asín mi avverte d'aver già stabilito un raffronto tra il *ḥadīṯ*: « chi conosce l'anima propria .... » e Plotino, *Enn.* IV, 3, 1, nel suo scritto: *La psicología según Mohidin Abenarabi* (Actes XIV^e Congr. Orient. Alger 1905, t. III, 2^e part., Paris 1907, p. 82 n. 2). — Naturalmente è impossibile per ora decidere se l'origine di quel *ḥadīṯ* sia direttamente neoplatonica, oppure si riannodi piuttosto alla tradizione cristiana d'Oriente, mediante la quale molti elementi di tipo neoplatonico sono penetrati nell'islamismo. La grande diffusione di quel *ḥadīṯ* renderebbe facile aumentare di molto le citazioni da me fatte *l. c.*; mi limito ad additare le interpretazioni datene da al-Huǵwīrī, vers. Nicholson, p. 275, e da al-Ġazālī, *Maḍnūn ṣaġīr*, 10 (cfr. Asín, *Algazel*, I, 723). Altre citazioni possono vedersi nella nota 3 a p. LXVII dell'introd. di A. J. Wensinck a Bar

Digitized by Google

Hebraeus's *Book of the Dove*, Leyden 1919. È curioso notare che Averroè stesso considera come un testo sacro (قيل في الشرائع الالاهية) una variante di questo detto: « conosci te stesso e conoscerai il tuo creatore » اعرف ذاتك تعرف خالقك (*Metafisica*, ed. Cairo [1902], p. $68_4$ d. b. = ed. Quirós, Madrid 1919, p. 138-139 del testo, 221 della vers. = trad. Horten, Halle a. S. 1912, $165_{29-30}$). Infatti in ar-Rāġib al-Iṣfahānī (v sec.), *Tafṣīl an-naš'atayn*, Cairo 1323, p. 13 (I bāb, contenente variazioni sul tema « conosci te stesso »), si legge: فقد روي انه ما انزل الله تعالى من كتاب الا وفيه اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك وهذا معنى قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية [*Cor.* $41_{53}$].

*Pag. 102, basso*: A titolo di curiosità si può ricordare che quel *ḥadīṯ* è rammentato da Avicenna, *Metafisica*, lib. IX, cap. 6 verso la fine (ed. litogr. Teheran 1303-05 eg., p. $634_{3-4}$), in questa forma (ben nota dalle raccolte di *ḥadīṯ*): « E fu detto: Ho creato costoro per il fuoco e non mi oc- « cuperò [più di loro]; ed ho creato costoro per il paradiso, « e non mi occuperò [più di loro] » وقيل خلقت هولاء للنار ولا ابالي وخلقت هولاء للجنة ولا ابالي, intendendo con ciò che il destino d'ognuno rispetto alla vita futura è irrevocabilmente stabilito. L'antica versione latina ha: « Dictum est « enim in lege: Creavi istos ad infernum, non curo, creavi « istos ad paradisum, non curo » (Auicenne *perhypatetici philosophi: ac medicorum facile primi opera in lucem redacta*, Venetiis 1508, fol. 106 v., col. *a*). Questo testo è citato e confutato da Tommaso Campanella (1568-1639) nella sua *Metafisica*, Pars II, lib. X, cap. I art. 8 (Parisiis 1638, pars II, p. 295 col. *a*).

Appendice III. — Indice dei versi del poema (secondo la numerazione *D*, sulla quale v. *Riv.* p. 56-57) citati in questo scritto e nell'altro di *Riv.* p. 1-106:

| | |
|---|---|
| 1 pag. 61-64. | 3 pag. 65-66, 541-543. |
| 2 » 61-64, 66. | 4 » 66-67, 543-544. |

Digitized by Google

5 pag. 67-68, 544.
6 » 68.
7 » 68-69, 71, 544.
8 » 62.
10 » 69-70.
24 » 70-71.
50 » 35, 66, 536 n. 2.
51 » 35, 57.
52 » 35.
60 » 36.
68 » 25.
69 » 25.
70 » 64 n. 2.
77-79 » 524 n. 3.
78 » 526 n. 1.
79 » 525 n. 4.
80 » 525 n. 4.
82 » 525 n. 3.
84-102 » 9, 69.
103-116 » 10.
117 » 10.
118 » 62.
123 » 70.
130 » 35.
139 » 557.
139-141 » 540.
144 » 36.
148-154 » 10 n. 1.
151 » 525 n. 3.
153 » 42 n. 2.
154 » 60.
156-157 » 536-537.
156 » 27, 57.
158 » 27, 30-31, 537.
175-196 » 10.
193 » 527 n. 2.
197-203 » 10.
204-235 » 10.
212-214 » 37, 71-73, 544.
212 » 33, 70 n., 97.
213 » 61.
214 » 61.
231 » 69 n. 3 e 4.
232 » 35, 73-74, 73 n.
233 pag. 35, 73-74.
235 » 72.
236-264 » 10.
238 » 535 n. 1.
240-284 » 520.
242 » 62, 516.
243 » 516.
256 » 535 n. 1.
261 » 66, 75 n., 535 n. 1.
262 » 535 n. 1.
263 » 10, 520, 524 n. 2.
264 » 521, 524 n. 2.
265-266 » 523, 523-524.
265-272 » 11, 12-13.
267-276 » 524-528, 529.
268 » 12.
269 » 12.
270 » 12.
270-276 » 12.
271 » 12.
273-285 » 11.
276 » 525 n. 3.
280-284 » 520, 522.
294 » 57, 66, 75 n., 545.
296-299 » 75-76.
296 » 544-546.
297 » 525 n. 3.
299 » 42 n. 3, 73 n. 1, 546.
300 » 76-77.
304 » 526 n. 3.
311-333 » 11.
312 » 43 n. 3, 77-78.
313 » 104.
314 » 537 n.
320 » 59 n.
323 » 44 n. 1, 60, 61.
323-327 » 83.
325 » 61.
325-327 » 44 n. 1.
326-327 » 37, 78-79.
327 » 59 n.
334-387 » 11.
351 » 70.
352 » 80.


Digitized by Google

353 pag. 70.
355 » 542 n. 1.
375 » 60.
375-378 » 79-80.
376 » 546.
377-378 » 546-547.
387 » 10.
389 » 34.
390-392 » 80-81, 547.
392 » 57-58.
394-396 » 44.
399 » 511.
400 » 34, 36.
401 » 36.
403 » 58, 98.
403-405 » 32-34, 509, 539.
405 » 36.
406 » 28, 34.
410-419 » 35, 65-66.
413 » 66.
414-415 » 36.
419 » 66.
420 » 36.
425-437 » 17.
426 » 36.
431 » 17.
434 » 17.
440 » 36.
441 » 36, 60 (e n.).
448 » 58.
449-450 » 535 n. 1.
453 » 34.
455-463 » 11.
459 » 90.
459-460 » 88.
464-476 » 535 n. 1.
477 » 72.
479 » 70 n. 1.
480 » 61.
482 » 61.
483 » 58.
484 » 69 n. 4.
484-485 pag. 37, 44 n. 1, 8, 69 n. 3, 82-83.
485 » 61.
486 » 70.
490-492 » 535 n. 1.
495-496 » 25.
500-501 » 42.
500-509 » 11.
503 » 25, 104, 105 n., 536 nota 2.
504 » 34.
557-562 » 84-85, 547, 548.
559 » 86, 547.
563 » 105 n.
563-564 » 85-86 [1], 547-549.
565 » 29.
567 » 30.
578 » 70 n., 72.
579-588 » 517.
580-599 » 535 n. 1.
594 » 15 n.
594-630 » 43.
595-625 » 15 n.
600 » 15 n.
604 » 91.
615 » 42, 105 n.
617 » 79.
617-618 » 87-88, 549.
618 » 12, 41, 77, 529, 549.
620-626 » 42.
627 » 76.
629 » 34, 88 n.
629-638 » 11, 88.
633-634 » 88-90.
634 » 42.
635 » 88 n.
639-642 » 517-518, 535 n. 1.
641 » 518 n.
643 » 29, 62.
643-645 » 34.
646-648 » 28, 29, 90-91, 509, 539-540, 549.

[1] Ove per errore è stampato 562-563 D = 561-562 K.

Digitized by Google

653-654 pag. 510.
655-716 » 518-519.
656 » 16, 82 n. 1.
656-658 » 92.
656-717 » 15 n.
660-661 » 92.
662-663 » 92.
664-672 » 92.
665 » 58.
670 » 92 n., 104.
673-676 » 92.
677-679 » 93.
677-712 » 91-98, 518, 549, 557.
677-730 » 518-520.
683-684 » 93, 94, 557.
685-703 » 93.
704-712 » 94.
705 » 93.
711 » 93.
712 » 84, 519 n. 1.
713 » 93.
713-716 » 95-98.
714 » 558.
716 » 519.
716-730 » 519.
717 » 58, 59 n., 519.
718-721 » 519.
719-721 » 529, 530.
720 » 12, 58, 99, 529.
722-724 pag. 99-100, 519, 530.
722-725 » 520.
723 » 58.
726-730 » 520.
727-730 » 535 n. 1.
729 » 74.
730 » 86, 520 n. 1.
731 » 67 n. 1.
731-732 » 100-101.
732 » 13, 103, 531.
732-734 » 13.
733-734 » 101 n.
733-743 » 13, 531.
734 » 77.
735 » 13.
736 » 13.
737 » 13.
738 » 13.
740-742 » 101 n.
744-746 » 101-103.
744-747 » 13, 14, 531.
745-747 » 26, 28.
746 » 58.
751 » 74, 76.
751-753 » 42 n. 3, 103-105.
753 » 59.
759 » 29, 543 n. 1.
760 » 70.

CARLO A. NALLINO.

[*Stampato nel febbraio 1920*].

Digitized by Google